Ramón E. Azocar A.

Ideas en la sociedad del siglo XXI

Ensayos en el contexto de la transmodernidad

Fundación Editorial
el perro y la rana
estado Portuguesa

Ideas en la sociedad del siglo XXI

Ensayos en el contexto de la transmodernidad

Ideas en la sociedad del siglo XXI

Ensayos en el contexto de la transmodernidad

Ramón E. Azócar A.

© Fundación Editorial el perro y la rana, 2018
Centro Simón Bolívar, torre norte piso 21. El Silencio
Caracas-Venezuela 1010
Teléfonos: (0212) 768.8300 / 768.8399.
correo electrónico:
comunicaciones@fepr.gob.ve
editorialelperroylarana@fepr.gob.ve
www.elperroylarana.gob.ve
www.mincultura.gob.ve/mppc/

©Ediciones Sistema de Editoriales Regionales, 2018
Guanare-Portuguesa 3350
correo electrónico:
portuguesa.ser.fepr.@gmail.com

Diseño y diagramación: Reinaldo Guanda

Depósito Legal: DC2018001281
ISBN: 978-980-14-4239-4

El Sistema de Editoriales Regionales (SER) es el brazo ejecutor del Ministerio del Poder Popular para la Cultura para la producción editorial en las regiones, y está adscrito a la Fundación Editorial El perro y la rana. Este Sistema se ramifica por todos los estados del país, donde funciona una editorial-escuela regional que garantiza la publicación de autoras y autores que no gozan de publicaciones por las grandes empresas editoriales, ni de procesos formativos en el área de literatura, promoción de lectura, gestión editorial y aspectos comunicacionales y técnicos relacionados con la difusión de contenidos. El SER les brinda estos y otros beneficios gracias a su personal capacitado para la edición, impresión y promoción del libro, la lectura y el estímulo a la escritura. Y le acompaña un cuerpo voluntario denominado Consejo Editorial Popular, cogestionado junto con el Especialista del Libro del Gabinete Cultural estadal y promotores de literatura de la región.

Fundación Editorial
el perro y la rana

Dedico

A mis hijos Sócrates,
Anshar y Alexander; y
al equipo del Ministerio del Poder Popular para la
Cultura del estado Portuguesa,
sobre todo, a Jocelyn, Gilda y Rubén,
por su apoyo y su amistad más allá
de las fronteras burocráticas de la
institucionalidad...

Presentación

El presente texto es un estudio ensayístico que condensa ideas representativas de lo que son las ideas que comienzan a mover este Siglo XXI; por un lado, se toca el tema del desarrollo, la visión racionalista de los acontecimientos, la educación y la tecnología, en concordancia con la transdisciplinariedad en el ámbito de la sociedad de la información y el conocimiento.

Las ideas están sustentadas en el contexto de modernidad, entendida ésta como el período histórico que aparece en el norte de Europa, al final del siglo XVII y se cristaliza al final del siglo XVIII, iniciando con la era de la ilustración caracterizada por instituciones como el Estado-nación, y los aparatos administrativos modernos, resaltando los rasgos de autorreflexidad, donde el conocimiento teórico, el conocimiento experto se retroalimenta sobre la sociedad para transformar, tanto a la sociedad como al conocimiento. En concreto, una modernidad donde la información ha llegado a un nivel supersofisticado y las sociedades se ven constituidas y construidas, a partir de conocimiento teórico o conocimiento experto; donde las normas que rigen la vida cotidiana están determinas por el significado e interpretación de las conexiones humanas y disciplinarias, producidas por mecanismos expertos, impersonales, que parten del conocimiento del impulso y motivación interna del hombre en su transformación en ser social eco-organizado.

Los textos, muestran una modernidad descontextualizada, la cual arranca a la vida local su contexto, y crea condiciones para que los movimientos sociales resitúen la vida local en

el espacio universal, argumentándose que la globalización no es una etapa nueva, distinta a la modernidad, y que no hay posmodernidad; la globalización es una radicalización y universalización de la modernidad.

El autor.

1.- La idea de desarrollo

El efecto colonizador de la inversión, es decir, su efecto alienante, por la transferencia a los extranjeros del control sobre los procesos productivos de un país, está en el meollo mismo de lo que los partidarios de la teoría de la dependencia han llamado nueva forma de dependencia en América Latina, o utilizando un término más descriptivo, la desnacionalización de la industria interna. Y es que el cúmulo de intereses transnacionales ha marcado huella en el intento independiente de los países latinoamericanos para volcarse a premisas propias de desarrollo regional, limitante que se traduce en un crecimiento sostenido de la pobreza y un desgaste de los regímenes políticos vigentes. Esta visión cruda de la realidad Latinoamericana nos centra en una interrogante urgente: ¿a quién le interesa si hay o no desarrollo en América Latina? Los habitantes de este hemisferio nos hemos vuelo indiferentes a lo que pudiese ser el aseguramiento de nuestro futuro. Aceptamos de forma indómita que hay un índice desfavorable para el bienestar y lo tomamos como garantía de que siempre seremos inferiores y que no hay manera de cambiar esta realidad. El latinoamericano se ha cimentado en el conformismo y por ende no tiene caminos alternativos ni creativos para inducir nuevas fórmulas que le permitan ver la realidad de la región de una manera más generosa con la sapiencia que en ella existe.

El proceso globalizador y la revolución tecnológica ya no produce sólo explotación sino también exclusión. Los excluidos aumentan. Se trata de aquellos que no logran trabajo por mucho tiempo y que sólo pueden sobrevivir de la caridad. No lograron ni siquiera entrar a la cola del

cambio técnico; pero lo más grave aún, y allí podemos citar nuevamente como ejemplo a Venezuela, es que esa masa de excluidos está siendo alimentada por gobiernos deslegitimados para mantenerse en el poder. Y no precisamente con apertura de plazas de empleo, sino con financiamiento subsidiado por el Estado para que sirvan al Gobierno como milicia, aspecto que ha deteriorado hondamente las posibilidades de desarrollo en estos pueblos.

Ralf Dahrendorf describe esta categoría en aumento, también en los países desarrollados y que algunos denominan como "indigentes", como "aquellos que la sociedad no necesita de ellos". Agrega Dharendorf: "Si se me perdonan la crueldad de la expresión, el resto podría (y querría) vivir sin ellos. En consecuencia, ellos no pueden ayudarse a sí mismos y muchos quieren terminar con todas las instituciones de la solidaridad. Más aún, la exclusión no abarca a aquellos que se encuentran en la base de la pirámide de la estratificación social. La cuestión es que sus miembros no pueden siquiera alcanzar a poner sus pies en el primer escalón.

En América Latina, se busca hacerles frente a los problemas del subdesarrollo, que está relacionado a las necesidades básicas de cada uno de sus habitantes, ha unido esfuerzos desde finales de la década de los setenta para determinar un enlace favorable en las condiciones imperantes dentro del sistema Capitalista Mundial, del que forman parte todos los países latinoamericanos. A esa búsqueda de salidas se le ha llama Modelos de Desarrollo. Dichos Modelos de Desarrollo han partido de la tesis de que sus propuestas constituyen reacciones del sistema frente a las situaciones de crisis, mediante los cuales se intenta lograr reacomodos

para enfrentar sus dificultades en los planos económicos, políticos, sociales e ideológicos.

Esta percepción, se enmarca en cuatro aspectos a través de los cuales se manifiesta la crisis dentro del mundo capitalista: 1. Disminución significativa en los niveles de empleo, tanto de materia prima, como de fuerza de trabajo; 2. Contracciones de las tasas de ganancia que pretenden lograr los empresarios; 3. Bajos niveles de productividad; y 4. Niveles profundos de deterioro de las condiciones de vida de la mayoría de la población de los países, tales como salud, educación, vivienda, alimentación.

La búsqueda del desarrollo y el progreso económico, es el objetivo de todos los países, sobre todo en el presente siglo, para apreciar esta realidad valga la contextualización de las concepciones que nos ofrece la doctrina, acerca de lo que debemos entender por Desarrollo. Sergio Bagú, historiador argentino, manifiesta sobre el particular:"… Que es en medio de las crisis que las sociedades comienzan a mirarse críticamente a sí mismas, en su conjunto, en su contexto internacional y en su trayectoria histórica de largo plazo".

En efecto, en los momentos de crisis es cuando aparece con mayor énfasis el tema del Desarrollo, pero este tema no es posible visualizarlo sin concatenarlo con las propuestas puntuales de deberes y derechos de los ciudadanos, ante lo cual se nos presentan dos variantes teoréticas que se unen en la formulación de una teoría del desarrollo que involucra directamente al ciudadano: Desarrollo es sinónimo de crecimiento económico, a partir de la medición de ciertos indicadores económicos, que encierran el producto interno bruto PIB, el ingreso económico por habitante, el poder adquisitivo de los

mismos entre otros; lo cual le da un lugar legitimo a la persona que ejerce su ciudadanía participando en los asuntos públicos de la sociedad; y el Desarrollo apreciado sobre la base de una concepción integrada que comprende además de los principales agregados económicos de productividad y crecimiento, elementos de poder político y económico, sociales, tecnológicos, sectoriales y regionales.

Otro teórico que ha estudiado con precisión el fenómeno de desarrollo en América Latina es Osvaldo Sunkel, el cual nos ofrece una definición más completa del término, al considerarlo como *"un proceso de transformación de la sociedad"*, que se caracteriza por: La expansión de su capacidad productiva; La elevación de los promedios de productividad por trabajador y de ingreso por persona; Cambios en la estructura de clase y grupos en la organización social; y Transformaciones culturales y de valores; Modificaciones en las estructuras políticas y de poder. Claro está, que todas estas transformaciones deben llevar a la elevación de los niveles medios de vida, lo que indica claramente que el Desarrollo está dirigido hacia las personas.

El Desarrollo de los Estados puede determinarse por medio de indicadores, los cuales consideramos necesarios para establecer modificaciones y transformaciones dentro de sus políticas económicas, encaminadas a la elevación de los niveles de vida, lo que nos indica que el desarrollo debe estar proyectado hacia las personas. Puede que esta afirmación tenga sus críticas en el ámbito académico latinoamericano, pero no hay que cerrar realidades: el Desarrollo tiene que verse, palparse; que incida sobre un colectivo que gravita entre la esperanza y la democracia.

No podemos edificar teorías que compensen abstracciones, puesto que allí no estaríamos ganados a concebir una búsqueda teorética del Desarrollo, sino del desarrollismo hegemónico propuesto por los países desarrollados.

En apreciación de Giovanni Carrión Cevallos**,** a finales de la década de los ochenta y comienzo de los noventa, la gran mayoría de países latinoamericanos habían adoptado el modelo neoliberal, el cual se reflejaba en programas de "ajuste estructural" y de estabilización, sugeridos por el Fondo Monetario Internacional (FMI). Estas reformas tanto económicas como políticas son las que caracterizan al modelo neoliberal: "apertura completa de las economías a los mercados y al capital internacional, recorte del gasto público y eliminación de los subsidios sociales, privatización de las empresas estatales y, en general, el establecimiento del clima más propicio para la inversión extranjera", en apreciación de Ahumada (1998).

La deuda externa es una responsabilidad compartida tanto de quienes contrataron la deuda, es decir, los gobiernos latinoamericanos, así como de quienes facilitaron los créditos, éstos últimos interesados en ubicar sus capitales en una región que por su dinamismo económico ofrecía la posibilidad de tasas de retorno importantes a sus inversiones. Esta tendencia perniciosa estuvo también presente en la década de los noventa cuando "la especulación financiera en los mercados de valores se ha convertido en el tipo de inversión de mayor rentabilidad para las grandes multinacionales: Los países del Tercer Mundo se volvieron el centro de atención de los principales mercados de capitales, por cuanto eran los que ofrecían tasas de interés más altas. Fue así como entre 1990 y 1993 los inversionistas de Estados Unidos

compraron acciones en diez países asiáticos y nueve latinoamericanos por un valor neto de 127.000 millones de dólares" (Ahumada, 1998).

Keynes, en su momento, advirtió que el cáncer del capitalismo era la especulación y vaya que esa predicción no se aparta de la realidad. O si no cómo explicamos las crisis financieras de México (efecto tequila), Brasil (efecto Zamba), Argentina (efecto tango) y crisis asiática, sino por la existencia de las llamadas economías de casino o burbujas financieras en las que la velocidad del dinero supera irracionalmente la velocidad de los bienes en el circuito económico; economías sostenidas por capitales golondrinas e inversiones cortoplacistas que permanecen en un país mientras la economía les ofrece tasas elevadas de retorno; y, la segunda, que los países latinoamericanos se habían acostumbrado para esa época a vivir en forma artificial, esto es, que el gasto era superior a sus ingresos, brecha que fue cubierta con deuda externa que hoy en día constituye la peor rémora para alcanzar el desarrollo de la región y ha propiciado, por otra parte, la venta de los activos nacionales en cada uno de los países latinoamericanos.

Ahora bien, con el propósito de alcanzar un crecimiento económico (aunque muy heterogéneo en la región), Latinoamérica busca controlar la inflación y el manejo del déficit fiscal, encontrándose en su desarrollo grandes las desigualdades en la distribución del ingreso, los vergonzosos niveles de pobreza e indigencia y la falta de empleo que afrontamos los latinoamericanos.

Esta fuerte contradicción entre crecimiento económico por una parte y desigualdad y exclusión social, por otra, rompen aquellos paradigmas, como el de la teoría

de la modernización, que señala que el crecimiento nos llevará al goce de la democracia. Lo que se advierte, principalmente, a lo largo de la década con la implementación del modelo neoliberal es la existencia. Por otra parte, no podemos dejar de destacar el hecho de que las economías latinoamericanas antes de la crisis de la deuda en los ochenta, concretamente en la década de los setenta, estaban gastando más de lo que producían y que ese déficit se lo venía cubriendo con empréstitos, por lo que era lógico pensar en la necesidad de que los países entraran en un programa de "ajuste".

Osvaldo Sunkel corrobora esta percepción: "Debo insistir en que es preciso reconocer definitivamente, asumir plenamente, y por todos los sectores y actores sociales, que el paso por el purgatorio de la reforma económica es tanto inevitable como necesario… Lo que no es inevitable y necesario es una reforma económica ultra neoliberal, con sus gravísimos costos económicos y sociales" (Sunkel, 1995, Pp. 12-13).

A todo esto: ¿cuál ha sido el problema del neoliberalismo en América Latina? La respuesta es contundente: la aplicación del modelo neoliberal ha sido su inmediatez y su visión cortoplacista de las cosas. En el plano conceptual una de sus peores consecuencias ha sido que "su centro de atención casi exclusiva son los equilibrios en los diferentes mercados y en los balances macroeconómicos en el corto plazo. Todo esto es muy importante, pero implica desviar la atención de los problemas estructurales determinantes del desarrollo a mediano y largo plazo. En el fondo se suponía que esa problemática se arreglaría más o menos automáticamente con las políticas de liberalización" (Sunkel, 1989, p.22).

En un aspecto puntual, el "…supuesto implícito o incluso explícito en algunos, de que, con liberar los precios, controlar el déficit del gobierno y abrir la economía, todo lo demás –la distribución del ingreso, el subempleo, el ajuste estructural externo, la acumulación, las reformas estructurales, la inserción asimétrica en la economía internacional– o sea, lo que consideramos lo central de la problemática del desarrollo vendría, por añadidura, a resolverse solo" (Sunkel, 1989, p.23).

La década de los ochenta fue la llamada "década perdida" mientras que la del noventa es la década de la "exclusión social", la misma que ha tenido rostro de injusticia, de pobreza, de deuda externa, de racismo, de violencia, etc., en la que los ajustes económicos si bien equilibró, en algunos casos, las cuentas fiscales de los países, ha determinado, en una forma más amplia y generalizada, el desajuste social. La década del dos mil, primera del siglo XXI, tiene connotaciones de ser la "década del terror", en la cual bajo la égida del miedo se modelará la propuesta desarrollista para América Latina.

Ante esta realidad: ¿qué necesitamos para impulsar una visión de desarrollo integral para Latinoamérica? Necesitamos una sociedad con un fuerte capital social donde las relaciones de confianza, reciprocidad y compromiso cívico como lo anota Norbert Lachner, deben ser "los rasgos de la organización social que mejoren la acción colectiva" (Lechner, 2000). Lo que urge en los países latinoamericanos es la existencia de una sociedad civil robusta, responsable y articulada, promotora de discursos alternativos; pues, sin sociedad civil no hay ciudadanos con capacidad para reclamar una identidad, así como sus derechos y obligaciones dentro

de un marco legal y político. Con la existencia de una *sociedad civil saludable* se puede romper aquello que John Keane denomina "sociedad incivil", es decir, esa sociedad que vive en la incivilidad. Sólo así podemos pensar en la existencia, aunque a largo plazo, de un sistema lo más democrático posible.

De otro lado, Latinoamérica debe estar consciente que "no es suficiente hoy en día enarbolar filosofías de denuncia, hacen falta filosofías de anuncio; una filosofía matinal. En lugar de filosofías de protesta, a los latinoamericanos les hacen más falta filosofías de propuesta". Este argumento se apoya en la posición de Eduardo Galeano para quien "es desde la esperanza y no desde la nostalgia, que hay que reivindicar el modo comunitario de producción y de vida, fundado en la solidaridad y no en la codicia, la relación de identidad entre el hombre y la naturaleza y las viejas costumbres de libertad" (citado por Jaramillo, 1995).

La caída del bloque socialista no sólo ha corroborado las dificultades internas de las economías estatalizadas, sino que además constituye para los pueblos pobres el punto final de una estrategia de liberación cuyo eje era la conquista del poder político del Estado. Esto no es, en sí mismo, ninguna confirmación de la bondad del sistema capitalista, pues los problemas estructurales de la pobreza, la desigualdad económica y la injusticia social siguen vigentes e incluso se agravan.

Los movimientos de liberación están adoptando nuevas estrategias de lucha, en las que lo local y lo global se entrelazan, al mismo tiempo que lo estatal adquiere una función más bien complementaria. La sociedad civil global, y las estrategias que en ella aparecen (como la nueva economía popular), adquieren una importancia decisiva.

La perspectiva de una sociedad mundial, a todas estas, permite que tales luchas se funden, no en apelaciones a los sentimientos solidarios o caritativos de los más poderosos, sino en la exigencia de unos derechos que les corresponden a todos. Por ello, el fin de ciertas estrategias no disminuye la radicalidad y urgencia de la lucha, sino que en realidad la aumenta. Y es que no se trata sólo de resistir al Imperio, de salirse de él, o de pasarse a un Imperio concurrente. Se trata más bien de transformar internamente al único Imperio existente, en el que estamos. Por ello lo que se ha denominado "revolución de la ciudadanía" no es más que la consideración, a título formal, de la realidad latinoamericana desde los centros primarios de organización política y social, es decir los municipios. La implementación de planes de desarrollo local es una muestra de la nueva tendencia a ser impuesta en la teoría desarrollista del futuro, porque eso sí tiene que quedar claro: se mantiene la idea de una teoría del desarrollo.

Esos lineamientos desarrollistas en el ámbito local tienen que estar elaborados en función al marco jurídico y presupuestario de cada localidad, preferiblemente obedeciendo a planes nacionales de inversión, los cuales al ir materializándose den forma a una macro teoría desarrollista.

La otra gran "cara" del desarrollo económico-social, estuvo más bien enfocada en la macro temática político-redistributiva. Nos referimos a los grandes experimentos de Juan e Isabel Perón en la Argentina, de un Velasco Alvarado en Perú, de Joao Goulart en Brasil, del General Torrijos en Panamá, y tantos otros países del Caribe. Podríamos, a riesgo de caer

en una fuerte simplificación de los asuntos históricos efectivos, caracterizar estas experiencias como las de "los planificadores sociales" que imbuidos por políticos y economistas con fortísimo *approach* sociológico para mirar el mundo, intentando toda clase de políticas públicas que rompieran los "monopolios del poder", y masificaran en cortos tiempos, el acceso a puntos neurálgicos básicos, del esquema económico (tierras agrícolas; hospitales públicos; empleos fiscales; industrias de primera necesidad, entre otros), a las clases medias y al mundo obrero (proletariado) de ciudades y regiones enteras.

El enfoque fue el de enfatizar la equidad social; la redistribución acelerada de los frutos del crecimiento; el status y las oportunidades políticas efectivas del mundo sindical y popular organizado por vía del sistema partidista. En una palabra, los elementos que han influido en la compleja Latino América de la segunda mitad de siglo XX, mostraron superposiciones y tensiones entre el tema del crecimiento económico *per se*, las estrategias de generación de empleos, la redistribución, la equidad social, y los resultados político-institucionales. Hay allí toda una gama de factores que debemos confrontar y analizar, para intentar acercar nuestra propia conceptualización del proceso de Desarrollo.

En consecuencia, e intentando sintetizar esta primera aproximación al concepto de Desarrollo en su relación con la Participación Ciudadana, se hace necesaria una visión humanista que contenga dinamismo, perspectiva y equilibrio, al tratar el término. Dinamismo, porque el tema del Crecimiento Económico (su aceleración, su desaceleración, su estancamiento, sus ciclos) constituye una característica central del tema del Desarrollo.

No sería necesariamente lo mismo el concepto socio-cultural de Desarrollo visto hoy día desde la ciudad de Miami, que visto desde Sao Paulo (Brasil), Buenos Aires (Argentina), Kuala Lumpur (Malasia), o Concepción (Chile). Hay factores históricos, de costumbres, de tradiciones, de valores culturales diversos (valorables en su diversidad), de trayectorias étnicas y de lenguajes, que hacen diferencias para cada una de las comunidades locales y nacionales aludidas.

El desarrollo, a todas estas, se ha de concebir en este primer acercamiento, como un proceso dinámico, inscrito en una visión cultural de país, donde se persigue un equilibrio virtuoso entre las necesidades humanas y la plusvalía producto de los negocios económicos internacionales.

¿Qué se persigue en el proceso? Se persigue igualar las oportunidades, avanzar en la base productiva, y abrir todos los espacios necesarios para la felicidad individual y colectiva. La visión teorética de Nuria Cunill Grau, es bastante puntual al respecto, destacando "…la primacía de la política en la conducción de los asuntos públicos y la recuperación del papel de la sociedad en su definición y gestión, imponen la necesidad de recuperar el triángulo de poder concernido al respecto: los representantes electos, la administración pública y los propios ciudadanos. La reforma administrativa debería poder fortalecer a la segunda e, indirectamente, a los primeros, apuntando a su democratización y estimulando su orientación de servicio a la ciudadanía. La participación ciudadana, por su parte, debería proporcionar una voz directa a los últimos" (Curill Grau, 1997, p.307)

En los últimos 50 años, el mundo latinoamericano sufrió grandes transformaciones económicas, sociales,

políticas, culturales y ambientales; originadas, en buena parte, por la aplicación de los modelos de desarrollo de industrialización sustitutiva y el neoliberal. A continuación, presentamos, de forma resumida, la manera cómo se presentan cada uno de estos dos modelos, el papel del estado en el desarrollo de cada modelo y los efectos que sobre él tuvieron y han tenido en términos de la producción, los recursos naturales, pobreza, ingresos, entre otros aspectos.

A partir de 1950 y hasta mediados de los setenta, en los países de América Latina se aplicó el modelo de industrialización sustitutiva, en el cual la idea de progreso descansaba en el desarrollo del sector industrial, al considerarlo como el sector líder del desarrollo, pues se asumía que era el más productivo y tenía mayores posibilidades de generación de empleo para absorber la sobre-población rural, con miras a un mejoramiento de sus condiciones de vida. Este modelo de desarrollo ponía especial énfasis en los procesos de urbanización y de modernización técnica para el mejoramiento de los índices de producción y productividad.

En este modelo de industrialización, el estado necesitaba un sector agrícola dinámico que produjera una mayor oferta de alimentos y materias primas para suplir la demanda interna. Así mismo, se esperaba que generara capital y divisas o que al menos permitiera ahorrar estas últimas.

Por otro lado, se tiene el modelo liberal, cuya aplicación se hace en diferentes momentos y de manera diversa en los distintos países de América Latina, aunque las medidas y la motivación para su implementación, en general, fueron las mismas. La apertura comercial se empieza a hacer en

algunos países a finales de la década de los setenta, pero se generaliza en los ochenta para toda la región. A mediados o finales de la década de los ochenta, los primeros ya se encuentran en una situación de alta o media liberalización comercial. Por su parte, otros países inician más tarde este proceso, haciéndolo de manera muy rápida en los noventa.

Las tendencias se orientan a que el estado no determine directamente las variables macroeconómicas ni sectoriales, sino que deje operar los mercados de recursos y bienes. Se espera que las tasas de interés, la tasa de cambio y los salarios sean determinados por el mercado respectivo.

De manera especial, el estado deja de jugar un papel activo en la producción y comercialización y se busca un proceso amplio de privatización de la economía, que se advierte en la venta de agroindustrias y agro comercios públicos en los países donde existían.

En el caso de Venezuela, estamos ante la presencia de un Sistema Político adherido al modelo neoliberal, quizás con mayor lazo comunicante que otros gobiernos del hemisferio, y esto en razón de que se han cerrado las brechas para una sustitución de las importaciones, así como se ha disminuido superlativamente la capacidad de inversión en la industria, quedando un parque industrial en el país deteriorado, desactualizado e improductivo.

En conjunto, se puede afirmar que, desde hace cuarenta años en América Latina, la teoría económica del desarrollo viene movilizando, a la medida de sus necesidades de demostraciones y prescripciones sucesivas, otras tantas categorías del Estado en desarrollo. Categorías cuya función política, paradójicamente, no es neutra puesto que todos han contribuido a determinar los comportamientos

de las minorías y a dar forma a las "políticas de desarrollo" de varios decenios.

De todas formas, se puede destacar una cierta evolución de la condición del Estado en la teoría económica del desarrollo. El Estado desarrollador en los decenios de 1950 y 60, después el del Estado fantoche en el de 1970, fueron el producto de un economicismo teoricista que incorporaba el "factor estatal" de una forma bastante impensada por sí misma. Con la concepción del "gobierno" transmitida por el Banco Mundial, el paradigma neoclásico desemboca quizá por primera vez, extendiendo la teoría del desarrollo, en la cuestión del Estado.

Sin embargo, el análisis estructurado esencialmente en torno a un discurso normativo que moviliza la figura de un Estado liberal-democrático que no existe en esta forma típica ideal en ninguna democracia de mundo.

Al igual que los paradigmas precedentes de la teoría del desarrollo, tampoco el paradigma neoclásico escapa, pese a todo, al recurso a un Estado moderno, construido a la medida de las necesidades de su gente, es promover cambios en el modelo de desarrollo asumido para dar mayor participación al colectivo, puesto que si bien es un riesgo para el Estado, en virtud de que se verá asediado por los miembros de la sociedad civil organizada, no es menos cierto que garantiza la transparencia del acto de Gobernar y permite ciertos márgenes de tolerancia conque un gobierno "no transparente" no podría contar.

La sostenibilidad del desarrollo, a todas estas, en sus dimensiones social, cultural, económica y natural, constituye un paradigma emergente, en un mundo cada vez más complejo, incierto, conflictivo y globalizado. Sin embargo, sus alcances y contenidos, así como los métodos

para planificarlo y las políticas necesarias para alcanzarlo, no han sido todavía suficientemente definidas, imponiendo la necesidad de reflexionar y proponer en la materia.

Por otra parte y por su propia naturaleza, el análisis y la planificación del desarrollo sostenible demandan el concurso de las más diversas disciplinas, constituyendo así una magnífica entrada al viejo y fundamental tema de la integración de conocimientos, sin la cual es imposible la comprensión del mundo en que vivimos y cualquier intento por modificarlo significativamente.

Para que las ciudades y regiones puedan dar una respuesta adecuada a los desafíos de la globalización, deben contar con instrumentos que faciliten el desarrollo de sus ventajas competitivas. Ello se puede lograr mediante la combinación de iniciativas y acciones que incidan sobre la mejora de los recursos humanos, la difusión del conocimiento, y la eficiencia y eficacia de la organización de la economía y la sociedad para que, de esta forma, estimulen el potencial de desarrollo local y contribuyan a aumentar la atracción de inversiones y recursos.

2.- La Idea de racionalismo y acción comunicativa

Los orígenes del racionalismo se remontan a los trabajos del filósofo y matemático griego Pitágoras, en acepción de Scruton (1999), quien afirmó que el universo estaba regido por la armonía matemática. Pero sería Platón, filósofo griego, el que perfeccionó el pensamiento racional de ese tiempo, concluyendo que el fundamento de la realidad está en las ideas o formas, de las cuales las cosas físicas serían solo copias imperfectas.

En el siglo XVII se llega al racionalismo clásico a través de dos aspectos: la confianza en el pensamiento matemático, símbolo de la razón, para interpretar adecuadamente el mundo, y la necesidad de darle al conocimiento racional una fundamentación que fuera más allá de lo físico o experimental. Ambos temas fueron el eje central de la obra Discurso del método, de Descartes.

Bacon vendría (a mediados del siglo XVI) a renovar la metodología clásica del pensamiento occidental, afirmando que el sistema aristotélico, el "silogismo", es un método útil para demostrar verdades, no para descubrirlas. En el silogismo, dice Bacon, la conclusión es algo que está ya implícito en las premisas, so pena de ser falsa. No se hace más que enunciar algo que ya estaba contenido en las premisas, pero en rigor, no se descubre nada nuevo. "Todos los hombres son mortales; Sócrates es hombre; luego Sócrates es mortal": no se descubre nada al decir que Sócrates es mortal, simplemente se "enuncia" una verdad que ya estaba contenida en las dos premisas del silogismo (Copi, 1982, p.40).

En este aspecto, Bacon pretende un método que le sirva para descubrir verdades, para lo cual escribe su "Novum Organum", un nuevo "órgano" que reemplazará el

"Organum" tradicional de Aristóteles. Él plantea un método inductivo, que parta de dos momentos fundamentales: el primero, "para destruene", debe destruir los conocimientos falsos, dejar de lado todo aquello que se acepta sin base cierta; el segundo, "pars construens", por medio de una serie de procedimientos habrá que comprobar los fenómenos, de manera experimental, hasta enunciar el nuevo conocimiento.

Con Descartes el pensamiento occidental realiza el gran desarrollo racional**.** El problema de la "certeza" es una exigencia crítica para Descartes, No hay que aceptar ningún conocimiento sin estar plenamente seguro de que es cierto. Descartes duda, pero no por una postura de escepticismo, sino por una exigencia metodológica. La duda es su método. Dudar es el procedimiento básico para llegar a la verdad. Debo dudar hasta el límite máximo posible de la duda, hasta que me estrello con mi razón que me dice: de esto no puedes dudar: de qué dudas. He aquí una certeza indudable. De la duda metódica ha llegado a la duda hiperbólica, y de esta el "cogito" cartesiano, a la primera certeza. De aquí en adelante puedo construir todo un sistema de pensamiento racional.

La reflexión filosófica, en concreto, de los siglos XVII y XVIII desarrolla sus motivos fundamentales al mismo que se da el progreso de las ciencias naturales y se afirman los Estados Nacionales con el declive de la sociedad feudal y del Imperio Universal del Medioevo" ... "La autonomía de la ciencia es también autonomía del pensamiento humano, como la autonomía del Estado (otro problema del pensamiento humano moderno) es autonomía del individuo que reivindica los propios derechos y su libertad en el Estado.

Carácter humano de la filosofía, de la ciencia, de la política: he aquí el programa del pensamiento europeo del XVII y del XVIII, bien distinto del de la Escolástica.

El problema del método, sin embargo, transferido por la ciencia a la filosofía plantea nuevos e importantes problemas gnoseológicos y metafísicos. Galileo había reducido los dos momentos del método experimental a la inducción y a la deducción; Bacon, en cambio, desarrolla solamente la inducción y la subordina a la deducción; Descartes, por el contrario, desarrolla la deducción y deja casi abandonada la inducción. De este modo, los dos momentos del método vienen a definirse como dos métodos, como dos fuentes opuestas del conocimiento; es necesario escoger entre ambos.

En esta elección se halla el origen de las dos grandes corrientes del pensamiento moderno: a) empirismo inglés (Hobbes, Locke, Berkeley, Hume) y el racionalismo franco alemán (Descartes, Malebranche, Spinosa, Leibniz). Pero tanto los empiristas como los racionalistas someten a la investigación crítica la inducción y la deducción para medir su alcance. La sombra de la duda, inicial (Descartes) o concluyente (Hume) corroe el problema del conocer.

A partir de leyes y teorías universales obtenemos consecuencias que nos sirven como explicaciones y con las cuales podemos realizar *predicciones*. Este tipo de *razonamiento se denomina deductivo* y su estudio lo realiza la *lógica*[1]. La lógica es la ciencia de los principios de la validez formal de la inferencia. Entendemos por *razonamiento o inferencia* el derivar una conclusión a partir de unas premisas. La validez de un razonamiento es independiente de la verdad o falsedad de sus premisas y su conclusión. Un razonamiento es válido

1 Acá se parafrasea buena parte del aporte de COPI, Irving, Ob.cit.

cuando es imposible que, siendo verdaderas sus premisas, sea falsa su conclusión.

Los conceptos *a priori* son ideas que, según se afirma, no se derivan de la experiencia sensible sino que son producidas independientemente por la razón o por el intelecto. Los racionalistas admiten que algunos conceptos son empíricos, pero mantienen que el conocimiento que tenemos del mundo también implica conceptos a priori como los de causa y sustancia.

Los racionalistas mantienen que algunos enunciados *a priori* son sintéticos; esto es, que nos dicen algo acerca de la naturaleza del mundo. La aserción "todo evento debe tener una causa" por ejemplo, se ha dicho que es un principio auto evidente de este tipo*: a priori* porque establece una conexión necesaria, y sintético porque no es simplemente verdadero por definición (como "todo efecto tiene una causa").

Los racionalistas, en concreto, se han inclinado a pensar que las creencias basadas en la experiencia estaban infectadas por el error. Para ellos, no se puede obtener el entendimiento del mundo mediante la percepción sensible, que es confusa, sino mediante la especulación metafísica.

Si la ciencia teórica era indefinible a base de términos observacionales y no susceptible de prueba a base de enunciados observacionales, entonces, la ciencia teórica no era más que sofistería e ilusión y, por ende, el conocimiento científico era una empresa imposible e inútil. Si bien era verdad que ninguna teoría científica podía ser probada, era igualmente verdad que las teorías tenían un grado de probabilidad. Pero muy pronto resultó que, dado el número infinito de casos posibles respecto del número en extremo limitado de casos reales, la probabilidad de toda teoría era cero.

En este estado de cosas, hace aparición el llamado falsacionismo dogmático o naturalista. El falsacionismo dogmático admite la falibilidad de *todas* las teorías científicas sin cualificaciones, pero retiene una clase de base empírica infalible. Es estrictamente empirista sin ser inductivistas; niega que la certeza de la base empírica pueda ser transmitida a las teorías.

El falsacionismo dogmático aceptando que ninguna teoría científica es justificable, pues todas son por igual indemostrables e improbables, afirma que todas ellas son conjeturales y que, si bien no se puede demostrar su verdad, si se puede demostrar su falsedad mediante una base empírica infalible. No obstante, los supuestos sobre los que se asienta y su criterio de demarcación, hacen del falsacionismo dogmático una respuesta insostenible.

En cuanto a la acción comunicativa, el "giro comunicativo" en la reconstrucción de la teoría social. Una de las mayores dificultades a la hora de abordar la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Jürgen Habermas no es otra que la complejidad procedente de su intento por sintetizar en una gran metateoría, una vasta y contradictoria plétora de autores y tradiciones de procedencia dispar.

Su pretensión conciliadora de enfoques discursivamente divergentes en la reconstrucción comunicativa de la teoría social, le lleva a una continua autocorrección de sus propios criterios de clasificación a lo largo del proyecto, que hace todavía más ardua la comprensión de su argumentación. Los caminos emprendidos por Habermas para reconceptualizar las teorías de la acción social en torno al proceso comunicativo que le es constitutivo son los siguientes: 1. Redefinición filosófica de los postulados epistémico-metodológicos de las ciencias sociales; 2. Reconceptualización de la acción social

en términos comunicativo-racionales; y 3. El paradigma comunicativo en la reconstrucción de la teoría social.

1. Redefinición filosófica de los postulados epistémico-metodológicos de las ciencias sociales.

Tal como se desprende de uno de los principales trabajos preparatorios de la teoría de la acción comunicativa de Habermas[2], el paso original de una teoría científica del conocimiento en torno al sujeto trascendental a una teoría comunicativa, que tiene por cimientos del conocimiento una comunidad indefinida de comunicación (Peirce), hay que buscarlo *inicialmente* en la fenomenología de Husserl.En sus *Meditaciones Cartesianas*, Husserl distingue dos líneas de desarrollo de los presupuestos fenomenológicos del *ego cogito*[3] cartesiano, como son el reino de la experiencia trascendental del yo que se entrega a la evidencia
natural (ciencias positivas), y la crítica de la experiencia transcendental de conocimiento, a través de la cual se

2 Habermas, J. (1970-71), "Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje", en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989 (1º edición alemana 1984).

3 El *ego cogito*, sujeto trascendental, se presenta como la base apodícticamente cierta de todo conocimiento, y consecuentemente, la piedra angular de toda filosofía radical que parte de sí misma en la construcción de dicho conocimiento. De esta manera, frente a una realidad natural antológicamente existente *per se*, la realidad se configura para *ego* como un *cogitatum* de su proceso de conciencia (*cogito*), es decir, en una mera pretensión de realidad, una pura apariencia fenomenológica. El mundo objetivo deviene, de esta forma, en universo de fenómenos que solamente existen en cuanto me son dados en la experiencia, en cuanto existen "para mí", perdiendo con ello su entidad objetivo-ontológica.

podrían establecer las bases de una ciencia "subjetiva" del conocimiento trascendental. El problema fundamental de una filosofía fenomenológica del conocimiento es la destrucción de un "concepto objetivo del mundo", pues la realidad sólo está dada "para mi" en cuanto sujeto con conciencia.

Habermas va a utilizar como vínculo teórico para realizar este giro de la fenomenología al ínter subjetividad, los presupuestos de la constitución de la sociedad de Simmel y de los juegos del lenguaje de Wittgenstein. Simmel va a tomar el relevo de la pregunta transcendental kantiana de cómo es posible el conocimiento de la naturaleza traspasándola a la constitución de la sociedad. Si la realidad natural es un producto de la percepción exterior de un sujeto cognoscente trascendental, la unidad social se construye a partir de los elementos conscientes que la constituyen, y consecuentemente, no necesita de sujeto trascendental alguno que la mire desde fuera: la realidad social se mira a sí misma "desde dentro".

En conclusión, la sociedad se instituye a través de las operaciones sintéticas de muchos sujetos cognoscentes al reconocerse mutuamente entre sí como sujetos con conciencia, y por ello, al igual que las "ciencias del espíritu" del Dilthey, necesitará de un tratamiento metodológico propio como objeto de investigación. Precisamente, Wittgenstein nos va a ofrecer este acercamiento metodológico al ínter subjetividad a partir de una filosofía del lenguaje, cuya ventaja teórica frente a la fenomenología no va a ser otra que depurar del modelo de la *praxis* lingüística las vivencias "intencionales" de los sujetos que integran la realidad social.

En la comparación de las reglas gramaticales con las reglas

de juego, se evidencian en las interacciones lingüísticas ciertos patrones que se repiten habitualmente, y que pueden ser aprehendidos bajo diferentes aspectos. En primer lugar, el aprendizaje de las reglas "generativas" de significatividad requiere de una competencia lingüística que únicamente puede ser adquirida en la práctica; es decir, que la capacidad cognitiva para entender una regla exige previamente un aprendizaje operativo de comportamiento conforme a la regla. En segundo lugar, según el modelo del juego, toda una intencionalidad subjetiva propia racionalidad estratégica *versus* comunicativa.

La crítica de Habermas a Wittgenstein empieza por dudar del carácter de juego del lenguaje, puesto que, si el juego nos retrotrae a situaciones marginales y lúdicas de la vida social, el lenguaje, al estar referido a algo en el mundo, siempre hay que tomárselo "en serio". Pero donde Habermas va a encontrar más deficiencias en la teoría de los juegos del lenguaje es en su pretendido carácter ínter subjetivo. El análisis de Wittgenstein se va a detener en el reconocimiento de reglas, sin entrar en la relación recíproca que a través de las mismas pone en conexión a los hablantes. La introducción de este requerimiento en la teoría del ínter subjetividad es necesaria para transformar las vivencias intencionales de los sujetos actuantes en expectativas mutuas de comportamiento fundamental para una teoría de la acción.

Es precisamente esta concordancia de expectativas la que posibilita que los sujetos se "encuentren" en una acción social, de modo que puedan compartir el significado simbólico de dicha expectativa de acción por su identificación con una regla social. La necesidad de incluirse mutuamente en sus respectivas expectativas de acción es lo que determina a los sujetos a "encontrarse" en un contexto común de reglas y significados.

En palabras de Habermas, la inteligibilidad es la única pretensión universal (a satisfacer de forma inmanente al lenguaje) que los participantes en la comunicación pueden exigir de una oración. En cambio, la validez del enunciado que se hace depende de si éste refleja o no una experiencia o un hecho; la validez de la intención expresada depende de si coincide con la intención que tiene en mientes el hablante, y la validez del acto de habla ejecutado depende de si ese acto se ajusta a un trasfondo normativo reconocido. Mientras que una *oración* gramaticalmente correcta satisface la pretensión de inteligibilidad, una *emisión o manifestación* lograda ha de satisfacer tres pretensiones de validez: tiene que ser considerada verdadera por los participantes, en la medida en que refleja algo perteneciente al mundo; tiene que ser considerada veraz, en la medida en que expresa las intenciones del hablante, y tiene que ser considerada normativamente correcta, en la medida en que afecta a expectativas socialmente reconocidas.

Estas tres dimensiones de la pragmática formal vienen a exigir, para su transformación en pretensiones de validez discursivas, de la fundamentación previa de una teoría de la verdad, de una teoría de la intencionalidad (racionalidad), y de una teoría de la integración-coordinación de las expectativas sociales.

Estas dimensiones nos van a demandar, en la definición de un programa metodológico para las ciencias sociales, tres determinaciones estratégicas para el acercamiento ínter subjetivo a la realidad social en el ámbito epistemológico. La primera de estas decisiones metateóricas para la inflexión comunicativa de una *teoría de la verdad* en las ciencias sociales, es la elección entre "observación" y "sentido" en la constitución de nuestro objeto de estudio. La observación

va a hacer referencia al comportamiento y regularidades comportamentales que pueden ser observadas, mientras el sentido se va a referir a las acciones que deben comprenderse en términos de significatividad.

El interés de Habermas se asienta en los procesos comunicativos capaces de llegar a coordinar las acciones sociales, esto es, de generar una integración social como condición de posibilidad de la sociedad misma, se hace manifiesto que su exploración intelectual enfocará su micro-macroscopio hacia las condiciones "racionales" bajo las cuales se puede generar dicho consenso ínter subjetivo.

En esto consiste, precisamente, la tercera de las determinaciones metateóricas: la elección, para el estudio de una *teoría de la integración y coordinación de las expectativas sociales de la acción*, entre un planteamiento elementalista afiliado al individualismo metodológico de la "micro-sociología", o un planteamiento holista característico de las teorías estructuralistas-sistémicas de la "macro-sociología". El modelo de la comunicación lingüística va a formularse, precisamente, como un puente entre ambos enfoques, gracias al cual la relación de ínter subjetividad de una teoría "generativa" de la sociedad pueden engarzarse con una teoría de la socialización; es decir, fungir en un mismo modelo las reglas abstractas de la pragmática comunicativa para la generación de las relaciones ínter subjetivas que configuran la realidad social, con los procesos de socialización-aprendizaje en los que los sujetos-actores se auto constituyen en el ejercicio y desarrollo de su "competencia comunicativa".

El otro problema fundamental al que tiene que hacer frente, desde el punto de vista de la constitución del conocimiento la propuesta metateórica de la acción comunicativa, es la relación existente entre el "mundo de la experiencia

práctica" y la "experiencia de conocimiento teórico". La dificultad para determinar está vinculación es el concepto mismo de experiencia como evidencia, que había sido disociado del concepto ínter subjetivo de verdad procedente de Peirce.

La tentativa de volver a vincular ambas por mediación de unos "intereses cognoscitivos" en *Conocimiento e Interés*, como vimos, le va a granjear a Habermas duras críticas por caer de nuevo en el riesgo de una auto constitución transcendental del conocimiento. La reformulación de la acción intencional como acción comunicativa, había permitido salvar, transitoriamente, los intereses de conocimiento como referente pragmático de la unidad de acción en el discurso, que eventualmente se transformaban así en pretensiones de validez discursivas de la verdad interés objetivo-natural, de la rectitud interés práctico hermenéutico, y de la veracidad interés crítico-emancipatorio.

Sin embargo, en ningún caso quedó clarificado como se podía efectuar el traspaso de un conocimiento fundamentado en la experiencia como evidencia, a un conocimiento discursivo que, prescindiendo de cualquier relación con la experiencia en la determinación de su verdad, sin embargo, quedase referido a la misma.

Bajo el horizonte metateórico de la teoría de la acción comunicativa, Habermas va a efectuar una redefinición del concepto de "mundo" en tres sentidos fundamentales: a) sustituir el concepto ontológico de mundo por un concepto de mundo planteado en términos de teoría de la constitución de la experiencia; b) definir el concepto del saber cultural como algo diferenciado en distintas pretensiones de validez, que nos permita explicar las acciones sociales no únicamente en términos de verdad propositiva, sino también valorativa,

expresiva, etc.; y c) descargar al concepto de mundo de sus connotaciones ontológicas, donde los tres mundos popperianos se destacan conjuntamente como un sistema de referencia en el que se enmarca, en cuanto distintas dimensiones y posibilidades de racionalidad, los procesos de comunicación.

En resumen, la existencia de tres mundos dados a la conciencia como posibilidades de interacción cognitiva, exigen de sus respectivas *pretensiones de validez* para que sean susceptibles de hacerse *comunicables racionalmente*, y en consecuencia, de socializarse intersubjetivamente. Estos tres mundos, y las relaciones que con ellos puede sostener un "actor social", para Habermas son los siguientes: (1) el mundo objetivo (como conjunto de todas las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos); (2) el mundo social (como conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas); y (3) el mundo subjetivo (como totalidad de las vivencias del hablante a las que éste tiene un acceso privilegiado).

En consecuencia, *cada acto de habla* contiene en sí mismo una referencia hacia el mundo objetivo teoría de la verdad como comprensión y definición ontológico objetivante del mundo, hacia el mundo social teoría de la acción y coordinación de expectativas sociales, y hacia el mundo subjetivo teoría de la intencionalidad (racional) de la acción, que *posibilita la construción de la "realidad" desde el momento "realizativo" del entendimiento ínter subjetivo-lingüístico*. Desde la filosofía del lenguaje como marco metateórico, la relación que todo "actor social" puede establecer con cada uno de estos mundos pasa necesariamente por las pretensiones de validez que son constitutivas para cada uno de ellos: Mundo-1: verdad propositiva (el enunciado del hablante es

verdadero en el sentido de que se cumplen las condiciones de existencia del contenido proposicional); Mundo-2: rectitud normativa (el acto de habla es correcto en relación con el contexto normativo vigente); Mundo-3: veracidad expresiva (la intención expresada por el hablante coincide realmente con lo que este piensa).

Habermas, siguiendo la diferenciación de esferas weberiana, cree advertir una separación y especialización de racionalidades entre los tres mundos propuestos como un proceso de evolución sociocultural desde las imágenes míticas del mundo hasta la comprensión moderna del mismo, proceso que se puede constatar en la evolución de la creciente separación categorial entre mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo, de la especialización de los problemas cognitivos instrumentales, práctico-morales y expresivos, y, sobre todo, de la diferenciación de los aspectos de validez bajo los que pueden elaborarse esos problemas.

El camino emprendido por Habermas nos lleva desde la disolución fenomenológica de un concepto ontológico de mundo hasta una definición ínter subjetiva del mismo desde la acción socio-comunicativa, es decir, en cuanto experiencia con sentido que puede comunicarse y racionalizarse por mediación del lenguaje, y se "realiza" en una práctica comunitaria que tiene por trasfondo un idéntico mundo de la vida. Los tres tipos de experiencias cognoscitivas, en su transformación para su inclusión en el mundo de la vida, deben hacerse comunicables para adquirir un sentido ínter subjetivo, esto es, para que puedan "intercambiarse" y comunicarse como experiencias perceptivas entre *ego* y *alter*, lo que a su vez nos exige "consensuar" una serie de principios racionales de carácter universal bajo los cuales, como pretensiones de validez, pueda aceptarse dicha

comunicación en su dimensión cognitiva correspondiente.

2. Reconceptualización de la acción social en términos comunicativo-racionales.

La cuestión de la racionalidad de la acción, como vocación sociológica para explicarla en términos de sentido, se puede rastrear hasta los mismos orígenes de su formulación weberiana, si bien, como el mismo Habermas se apresta a puntualizar, la versión oficial de dicha racionalidad weberiana descansa en principios instrumentales, tales como la eficacia (éxito de la intervención causal de la acción en una determinada situación) y la verdad (adecuación de los presupuestos cognitivos de la acción en la definición de la situación respecto de la realidad "objetiva" de la misma), sobre los cuales no se puede articular una racionalidad comunicativa (versión weberiana no oficial) que visibilice los mecanismos de coordinación de la acción, y, en consecuencia, de la sociedad misma. Habermas parte del supuesto de que, en las actuales condiciones filosóficas metodológicas, se necesita de una teoría de la acción comunicativa para poder enfrentarse adecuadamente al problema de la racionalización social, cuestión que habría sido desterrada de la sociología desde la inicial formulación weberiana.

Si desde una perspectiva cognitivo-instrumental la racionalidad de una acción puede fundamentarse en la fiabilidad del saber que encarna y la eficacia de los resultados prácticos, desde una posición comunicativa, que tiene en el lenguaje su principal medio de realización, la racionalidad de las emisiones o manifestaciones se medirán respecto a la susceptibilidad de crítica o fundamentación de sus

pretensiones de validez. No obstante, dichas pretensiones de validez padecen la restricción de tener que "realizarse" dentro de una práctica comunicativa, la cual, a su vez, presupone un "mundo de la vida" intersubjetivamente compartido como producto de los "rendimientos comunicativos" pretéritos que fueron capaces de generar consenso entendimiento.

La gran ventaja de una racionalidad comunicativa, respecto de una racionalidad cognitivo-instrumental sobre la que se ha edificado la cosificación burocrática y tecnológica, no es otra que, haciendo honores a la "sociedad abierta" de Popper, ampliar las posibilidades de coordinar acciones bajo nuevas condiciones de racionalidad, superando con ello las restricciones coercitivas de estructuras sociales obsoletas y sus instrumentos institucionalizados de coacción y reedificación.

En definitiva, nuestra referencia a una "sociedad abierta", como posibilidad social creativa en el momento comunicativo, disuelve en su seno las rigideces de los planteamientos estructural funcionalistas del orden social, donde los individuos no podían existir salvo como epifenómenos de normas y roles sociales en su misión de reproducir la sociedad. Pero, por el otro lado, en cuanto los individuos se guían por principios de racionalidad articulados en torno a pretensiones de validez susceptibles de reconocimiento ínter subjetivo, sus intencionalidades teleológico-estratégicas se restringen a las condiciones de entendimiento bajo las cuales se pueden realizar como acciones en el tapiz del mundo de la vida, anulando la viabilidad del individualismo metodológico como estrategia exclusiva de análisis de la acción social.

La reflexión de Habermas sobre este punto se va a articular

a través de la teoría de la argumentación. Habermas llama argumentación «…al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de corroborarlas o de refutarlas por medio de argumentos». La fuerza de una argumentación se medirá por la pertinencia de las razones movilizadas en su favor y su capacidad para convencer a un auditorio y motivarlo a la aceptación de la pretensión de validez en litigio. En este sentido, se puede decir que una persona se comporta racionalmente cuando se muestra dispuesta al entendimiento y reacciona "reflexivamente" ante una perturbación del discurrir normal comunicativo, mientras que lo hará irracionalmente si se muestra dogmático e irreflexivo respecto a sus creencias como condicionantes del proceso comunicativo.

Analíticamente, el habla argumentativa puede descomponerse en tres aspectos: como *proceso* (situación "ideal" del acto de habla —retórica—), como *procedimiento* (condiciones del discurso para su entendimiento —dialéctica—), y como producción de argumentos y *productos* de la argumentación (la forma en que se presentan los rendimientos comunicativos pretéritos que se movilizan en el discurso como apoyos de nuevas argumentaciones y las relaciones internas que mantienen dentro del discurso —lógica—).

Tal y como señala Habermas, el habla argumentativa sólo puede desarrollarse si se consideran estos tres aspectos de manera conjunta, donde bajo la forma de *proceso* se estipularán las condiciones de habla ideales referidas a un auditorio universal, como *procedimiento* las condiciones para llegar a un acuerdo "racionalmente" motivado, y bajo el aspecto de producto las condiciones para fundamentar una

pretensión de validez mediante el empleo de argumentos. Los intentos de análisis de la racionalidad desde un único aspecto del habla argumentativa estarían, según Habermas, llamados al fracaso. Tal es la crítica que Habermas plantea a Klein, que centrado en el plano del proceso de argumentación trata de reducir el concepto de validez al de "aceptancia" por parte de la comunidad histórica en que se desarrolla, confundiendo la vigencia social con la validez de los argumentos.

Habermas admite que una teoría de la argumentación debe hacer frente a una sistematización de pretensiones de validez, que, como no puede ser menos, y pese a manejar a lo largo del texto otras clasificaciones. Habermas trata de demostrar, con una breve e insuficiente introducción antropológica de corte estructuralista, que, efectivamente, en las imágenes míticas del mundo, en virtud de las correspondencias analógicas que fungen en una misma realidad mítica todo tipo de experiencias, existe un menor grado de racionalidad que en la comprensión moderna del mundo, pues ni tan siquiera se llega a diferenciar los tres mundos de la experiencia: la naturaleza, la cultura-sociedad y la propia subjetividad.

En opinión de Habermas, los conceptos de acción que se suelen manejar en la teoría sociológica pueden reducirse a cuatro conceptos básicos: acción teleológica-estratégica, acción regulada por normas, acción dramatúrgica y acción comunicativa. La acción teleológica viene referida a aquella que persigue la realización de un fin eligiendo los medios más adecuados a una situación dada. Según Habermas, «El concepto central es el de una decisión entre alternativas de acción, enderezado a la realización de un propósito, dirigida por máximas y apoyada en una interpretación de

la situación». La acción teleológica parte del presupuesto ontológico de un mundo objetivo, y las relaciones que un actor puede mantener con los estados de cosas existentes en su intervención en dicho mundo.
La acción estratégica es una extensión de la acción teleológica que define el mundo objetivo como escenario concurrente de diferentes actores, de manera tal que en el cálculo que el agente hace de su éxito interviene la expectativa de acción de por lo menos otro agente, que también actúa con vistas a la realización de sus propios propósitos. Por necesidad, el resultado de la acción dependerá de las acciones de otros actores encaminados a la obtención de sus propios éxitos, de lo que se sigue que en el cálculo de los resultados se tendrá en cuenta no sólo un mundo objetivo sino también diferentes sistemas de toma de decisiones. No obstante, según Habermas, la acción estratégica sigue referida ontológicamente a un sólo mundo objetivo estado de cosas.
La acción regulada por normas se remite a la observancia o no observancia, por parte de un actor, de las normas que expresan un acuerdo vigente en un grupo social. En este caso, «la observancia de la norma significa el cumplimiento de una expectativa generalizada de comportamiento». En la acción regulada por normas el actor establecería ya relaciones con dos mundos: el mundo objetivo (estados de cosas —regla técnica—) y el mundo social (normas y roles —regla social—). De este modo, la evaluación de correspondencia que otorga validez al sentido de la acción ya no se efectúa respecto a la existencia de estados de cosas, sino por su referencia a la adecuación con la "vigencia" de las normas. En este contexto, se evidencia una doble constatación de la norma: en cuanto a su *facticidad* (que determina un estado de cosas sociales en la "vigencia" de su estipulación técnico-

positiva) y en cuanto su *validez* (reconocimiento de sus razones para instituirse como norma).

El enjuiciamiento objetivo de las normas se podrá determinar, consecuentemente, en dos sentidos: en cuanto los motivos o acciones del actor concuerdan o se desvían de las normas vigentes, y en cuanto dichas normas encarnan valores que por su "universalidad" puedan ser de aceptación generalizada, es decir, si merecen o no ser reconocidos intersubjetivamente como legítimos.

La acción dramatúrgica parte de una interacción en la que los participantes constituyen los unos para los otros un público ante el cual se ponen a sí mismos en escena revelando expresivamente algo de su subjetividad. El rasgo definitorio de una acción dramatúrgica, según Habermas, resulta que al "presentar" ante los demás un determinado lado de sí mismo, el actor tiene que relacionarse "reflexivamente" con su propio mundo subjetivo78. La acción dramatúrgica deviene de este modo como equivalente de la actitud expresiva hacia el mundo, pues la "subjetividad", en cuanto tal, se compone de deseos y sentimientos que únicamente pueden ser presentados a un auditorio bajo la forma "expresiva". Pero al mismo tiempo, tanto los deseos como los sentimientos se remiten a las necesidades subjetivas, pues los primeros tienden a motivar la acción para su satisfacción, y los segundos a percibir el mundo exterior de acuerdo con las necesidades del mundo interior. Los criterios de justificación de una acción dramatúrgico-expresiva descansarán, en última instancia, en la concordancia entre las disposiciones subjetivas y, por el otro lado, en la forma expresiva en que se transparentan al entendimiento ínter subjetivo.

Por último, la acción comunicativa es aquella en la que los actores buscan entenderse sobre una situación para poder

así coordinar de común acuerdo sus planes de acción. En la acción comunicativa, los actores negociarán la definición de la situación susceptible de consenso a través del medio lingüístico, de manera tal que éste último, tal y como veremos con el vínculo ilocurionario, se convierte en un mecanismo catalizador de coordinación de la acción.

Si bien las otras formas de acción se relacionan con algún aspecto del lenguaje, y de manera general como medio de comunicación, sólo la acción comunicativa se vuelca en el lenguaje como un medio de entendimiento, donde hablantes y oyentes negocian la definición de la situación bajo una tridimensional ubicación en el mundo objetivo, social y subjetivo, que se substancia, por parte de un hablante, como un contenido proposicional, una oferta de relación interpersonal y una expresión intencional. Que la acción comunicativa se orienta al entendimiento significa, fundamentalmente (y al contrario del sujeto transcendental), que los actores relativizan sus posiciones interpretativas del mundo, las cuales únicamente pueden ser comunicadas y reconocidas en base a sus pretensiones de validez (referidas, en última instancia, a estándares de valor).

Tras abandonar el sujeto trascendental de conocimiento estructuras innatas de raciocinio universal (Kant y estructuralistas), y con aquellas, valores "universales" susceptibles de aceptación por una comunidad indefinida de comunicación (válida para todas las épocas históricas), el desarrollo de la racionalidad comunicativa, a juicio de Habermas, solamente puede orientarse hacia tres caminos: desarrollar la acción comunicativa desde la pragmática formal, es decir la tentativa de reconstruir racionalmente las reglas universales y los presupuestos necesarios de los actos de habla orientados al entendimiento, recurriendo

para ello a la semántica formal, a la teoría de los actos de habla y a otros planteamientos de pragmática del lenguaje; Evaluar la fecundidad explicativa de la pragmática formal en su aplicación en tres ámbitos concretos: a) establecer las formas "normales" de la comunicación frente a las "patológicas", b) reconstruir una antropogénesis que desvele las propiedades "racionales" del proceso de hominización, y c) abstraer ontogenéticamente las capacidades comunicativas e interactivas desde la psicología evolutiva (Piaget); y establecer una teoría de la racionalización sociocultural desde una perspectiva genuinamente sociológica.
El camino que al final emprende Habermas es, precisamente, este último, de forma tal que, a través de un diálogo con los clásicos de la disciplina, pueda abordar los problemas sociales susceptibles de resolverse desde una teoría de la racionalización vertebrada a partir de la acción comunicativa.

3. El paradigma comunicativo en la reconstrucción de la teoría social.

Puestos a probar la fecundidad del paradigma comunicativo para una teoría de la sociedad, a Habermas se le plantean tres problemas fundamentales. En primer lugar, demostrar que los fundamentos de la acción comunicativa siempre han tenido un lugar destacado en la teoría social; al menos como un problema de fundamentación no formulado explícitamente, pero con amplio arraigo de "tapadillo" en los clásicos de la disciplina. Para tal demostración, Habermas retomará las teorías de Mead y de Durkheim con el objetivo de corregir sus puntos débiles reconstruyéndolas en clave comunicativa, de forma tal que pueda explicar el proceso

de gestación de la "realidad social" desde los presupuestos constitutivos de la acción comunicativa.

En segundo lugar, Habermas pretende situar esta "nueva realidad" que suponen las sociedades, en el devenir histórico que relata su proceso evolutivo, ya presente en la teoría de la racionalización sociocultural de Weber. Habermas tratará de enmarcar este proceso dentro de su peculiar visión de la descentración de la realidad social originaria Mundo de la Vida en diferentes esferas "especializadas" de comunicación Sistemas Sociales.

Y por último, en tercer lugar, demostrar la fecundidad del paradigma en el diagnóstico actual de las sociedades modernas, y como este proceso de diferenciación de esferas de acción culmina en una "colonización" de la racionalidad comunicativa Mundo de Vida por las racionalidades de carácter instrumental de los sistemas sociales.

En este último diagnóstico, Habermas retorna a las viejas aspiraciones de la Teoría Crítica por la defensa y promoción de la "racionalidad práctica" reconvertida en racionalidad comunicativa, que debe controlar y proyectar, en la negociación ínter subjetiva de una ética comunicativa, los fines prácticos que los sistemas sociales amenazan con subsumir en sus lógicas mediáticas. Como veremos, este anhelo por la vigilancia del mundo de la vida sobre los sistemas sociales sólo se podrá consumar dentro de un proyecto político de renovación democrática, sobre el que Habermas va a volcar, por añadidura, las aspiraciones éticas de realización del ser humano.

La construcción de normas sociales exige de una primera formulación de reglas del entendimiento lingüísticamente articuladas, que sólo con posterioridad tendrán la capacidad de "socializar" a los individuos. Para evitar la confusión

mediana de yuxtaponer la acción mediada por símbolos y la acción regulada por normas, Habermas propone diferenciar entre dos niveles mediáticos del lenguaje: el lenguaje como medio del entendimiento, y el lenguaje como medio de la coordinación de la acción y socialización de los individuos123. De este modo, desde la teoría de la acción comunicativa, el problema de la coordinación de expectativas sociales deberá formularse a partir de la capacidad del vínculo ilocucionario que entrañan las ofertas comunicativas de los actos de habla, para engranar las expectativas de acción de por lo menos dos agentes sociales. Toda norma social descansaría, de esta guisa, en una validez ínter subjetiva, es decir, en un acuerdo racionalmente motivado por el que se pueden coordinar planes de acción conjuntos. Aquí el lenguaje, como medio del entendimiento, adquiere la competencia de vincular la voluntad de los actores, pues presiona sobre los mismos para que se conduzcan sobre pretensiones de validez, es decir, sobre "razones" que justifiquen sus actos ante los demás y sean capaces de obtener un reconocimiento generalizado.

Con Durkheim, y su postulado de una Conciencia Colectiva, Habermas va a tener la ocasión de introducir un primer "momento prelingüístico" de la mutualidad ínter subjetiva como fundamento de la solidaridad o vínculo social, es decir, la posibilidad de "intuir" una realidad ínter subjetiva que se construye e instituye con anterioridad al entendimiento lingüístico. Con ello, el enfoque ontogenético de la psicología social mediana se puede complementar con un enfoque filogenético del proceso histórico de constitución de las sociedades, dando razón del proceso de institucionalización de lo que se considera el vínculo social primordial: una acción intencionalmente

comunicativa que busca el entendimiento con sus contemporáneos.

Lo que le interesa destacar a Habermas de la teoría moral de Durkheim son las raíces sagradas o religiosas del carácter obligatorio de las normas sociales, que a su vez tienen su fundamento en la nueva realidad ínter subjetiva puesta de manifiesto, por primera vez, en la celebración ritual. La obligatoriedad no procede de una coerción física, sino de una "autoridad moral" que se impone en las conciencias de los individuos, y que resulta menester explicar sociológicamente.

Habermas critica a Durkheim el no haber sabido distinguir con claridad entre la comunidad ínter subjetiva de la práctica ritual, por la que se instituye el "pacto normativo" básico que da origen a una sociedad, y los contenidos simbólicos gestados en la comunicación lingüística como rendimientos convencionales de significatividad, confundiendo ambos niveles en su concepto de la Conciencia Colectiva.

Se produce de este modo una *lingüistización de lo sagrado* que libera progresivamente el potencial de racionalidad comunicativa contenido en la realidad ínter subjetiva del consenso normativo básico, ampliando las bases del mismo mediante las fuerzas ilocucionarias del entendimiento lingüístico puestas en acción por los actos de habla.

Habermas aprecia que Durkheim no llega a explicar suficientemente el tránsito de la solidaridad mecánica a la orgánica, pues su explicación elude dar cuenta de las transformaciones operadas en la Conciencia Colectiva "desde dentro", es decir, en términos de racionalidad133. El concepto de solidaridad, como vínculo social, queda de este modo desprovisto de un correlato de aprendizaje colectivo, para incidir, bajo la perspectiva fenomenológica

de una conciencia enfrentada a la realidad, en el aspecto de la integración social en un ámbito moral e institucional ya constituido. Habermas le critica a Durkheim el que éste no pueda explicar el cambio social hacia formas de organización más "racionales", aun cuando si señale este hecho. Desde el paradigma intersubjetivo, por el contrario, la evolución reflexiva de los actores sociales es paralela e interdependiente a la evolución organizativa e institucional de sus sociedades de origen, pues la institucionalización de la realidad social queda abierta a la negociación intersubjetiva de los principios de validez sobre los que se vértebra históricamente el "pacto social".

El boceto de las sociedades modernas que Habermas nos presenta ahora, es casi una réplica exacta del que ya nos expuso en "*problemas de legitimación en el capitalismo tardío*", y en consecuencia no merece la pena extenderse mucho más en el mismo. Simplemente vamos a resaltar algunos de sus elementos teóricos con los que Habermas trata de ilustrar los efectos de la colonización instrumental del mundo de la vida, y que van a adquirir, en sus preocupaciones intelectuales posteriores, el rango de problemas principales de su construcción teórica: las distorsiones sistémicas sobre la socialización, la integración y la reproducción cultural.

El primero de ellos, la socialización, tiene cabida en la tesis básica de *problemas de legitimación*: la transferencia de las crisis económicas de regulación al plano de la legitimación del Estado, que de este modo pasa a convertirse en un Estado Social del Bienestar, que de este modo cambia las orientaciones de acción desde los valores materialistas hacia los valores post-materialistas enfocados hacia la revitalización comunicativa y la valoración "humanista" del reconocimiento personal, creando una crisis de motivación

que amenaza con subvertir las preferencias vitales que sostienen la reproducción funcional sistémica.

El objetivo último de la teoría de la acción comunicativa, como el mismo Habermas se encarga de explicitar, no sería otro que el de compatibilizar las directrices normativas de la Teoría Crítica con una teoría social que haga factible la posibilidad de "humanizar" la sociedad desde los mismos presupuestos por los que ésta se construye.

La racionalización socio-cultural no sólo se reduce, como creía Weber, a una dimensión instrumental de la organización social, sino que también contendría, en el seno del proyecto de la Ilustración, un componente de racionalidad práctica que está esperando su desarrollo, y del cual empezarían a dar incipientes muestras de movilización organizaciones alumbradas al amparo de las interacciones comunicativas del Mundo de la vida, tales como Nuevos Movimientos Sociales, organizaciones vecinales y ONG´s. Sobre esta posibilidad de "reencantamiento racional-discursivo", una vez elaborada su propuesta teórica, es sobre la que Habermas se volcará para intentar consolidar la "racionalidad comunicativa" como un nuevo principio de la organización normativa de las sociedades, y, consecuentemente, enfocando su sobredimensionado capital intelectual hacia el problema de una moral pos convencional, la reglamentación del derecho según dichos principios, y la forma democrática de gobierno no sólo como un sistema de organización político sino también como un *ethos* que debe orientar la convivencia universal entre los seres humanos: la ética del discurso.

En resumen, Habermas comienza por señalar que Marx considera como uno de los puntos de partida de su teoría el concepto de acción instrumental o conducta racional de las

personas para elegir los medios más apropiados parta lograr un cierto fin. Tal acción se relaciona en Marx con el trabajo de cuyo concepto deriva las relaciones sociales. Para él, en cambio, en el análisis social es más importante la acción comunicativa que permite una comprensión comunicativa entre los actores en interacción.

En ese proceso, no se hace, principalmente, cálculos egoístas (instrumentales) para alcanzar el éxito, sino que se trata de lograr definiciones comunes de la situación para dentro de ellas, perseguir metas individuales. Habermas deriva el concepto de acción comunicativa de los diversos tipos de acción que distinguió Max Weber (racional, orientada por valores, afectiva y acción tradicional).

Al redefinir los tipos weberianos, coloca frente a la acción instrumental la acción comunicativa como una relación interpersonal lingüística que busca el mutuo entendimiento, el consenso. Mientras en Marx la acción y la racionalidad instrumental se relacionan con el trabajo, la acción y la racionalidad comunicativa re relacionan con la interacción. Cuando la acción comunicativa se basa en argumentaciones racionales y tiene pretensiones de universalidad se denomina discurso.

El concepto de acción comunicativa "fuerza u obliga a considerar también a los actores como hablantes u oyentes que se refieren a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, y se entablan recíprocamente a este respecto pretensiones de validez que pueden ser aceptadas o ponerse en tela de juicio. Los actores no se refieren sin más intención que a algo en el mundo objetivo, en el mundo social o en el mundo subjetivo, sino que relativizan sus emisiones sobre algo en el mundo teniendo presente la posibilidad de que la validez de ellas pueda ser

puesta en cuestión por otros actores" (Habermas, 1987, p. 493).

Es en discurso, una forma especial de comunicación, donde, por medio de la argumentación se determina lo que es válido o verdadero. La verdad no es una copia de la "realidad" a la cual se refieren los argumentos de los participantes en el discurso, sino que es un resultado consensual sobre el cual no actúa ninguna influencia que lo distorsione.

Ese consenso se logra cuando se dan cuatro condiciones de validez aceptadas por todos los participantes: a) que el enunciado que hace un hablante sea comprensible; b) que el hablante sea fiable; c) que la acción pretendida sea correcta por referencia a un contexto normativo vigente; y d) que la intención manifiesta del hablante sea, en efecto, la que él expresa.

Con las características señaladas, Habermas sostiene que la acción comunicativa, y no la acción racional instrumental, como lo hizo Marx, es la conducta que caracteriza a las interacciones que se dan en la sociedad. Por eso, la acción comunicativa debe tener un lugar central en la teoría. Uno de los objetivos de tal teoría debe ser la identificación y eliminación de los factores estructurales que distorsionan la comunicación.

El papel central que ocupa la comunicación en la propuesta teórica y política de Habermas lo lleva a preocuparse por la racionalización de la acción comunicativa, siguiendo el camino tomado por Marx y Weber sobre ese tema. La racionalidad final se dará cuando se supriman las barreras a la comunicación. El medio para hacerlo lo constituye la modificación en profundidad del sistema normativo vigente. La evolución social no consiste, precisamente, en cambios en el sistema de producción (en el cambio de las bases materiales, como diría el marxismo original de Marx), sino en el tránsito de una sociedad racional en la cual la comunicación de las ideas se expondrá sin

restricciones.

El mundo de la vida es delineado por Habermas en dos niveles: el "sistema" y el "mundo de la vida". La preocupación por el mundo de la vida es una extensión de la teoría de la acción comunicativa que relaciona a Habermas con Herbert Medad y, de manera principal, con Durkheim (la conciencia colectiva), Husserl, Schutz y Luckmann. Desde ya digamos que la acción comunicativa sucede siempre en el mundo de la vida. El mundo de la vida está constituido por la cultura, la sociedad y la personalidad. La racionalización de tal mundo implica una creciente diferenciación entre sus tres componentes. Habermas destaca que el mundo de la vida representa el "punto de vista de los sujetos" que actúan en la sociedad.

Para su análisis desinteresado, la sociedad aparece como un sistema con diferentes configuraciones estructurales (la familia, el estado, la economía, etc.), cuya racionalización progresiva las va alejando del mundo de la vida en un proceso de "colonización" de este último por el sistema. La lucha contra la explotación (en términos que vuelve a Habermas al marxismo), y los movimientos sociales que buscan una mayor igualdad, mayores niveles de autorrealización, la paz y la preservación del medio ambiente (que constituye una de las reclamaciones del neo marxismo) deben contribuir a impedir una "colonización" negativa del mundo de la vida y a buscar una convivencia adecuada entre éste y el sistema. Es importante, sin embargo, dejar en claro dos aspectos fundamentales en el pensamiento de Habermas: uno, su pensamiento primero, o matriz del "conocimiento e interés"; y el pensamiento segundo, que corresponde al Habermas de la "acción comunicativa".

3.- La idea de Tecnología

La tecnología, término general que se aplica al proceso a través del cual los seres humanos diseñan herramientas y máquinas para incrementar su control y su comprensión del entorno material. El término proviene de las palabras griegas tecné, que significa 'arte' u 'oficio', y logos, 'conocimiento' o 'ciencia', área de estudio; por tanto, la tecnología es el estudio o ciencia de los oficios.

La tecnología resulta de vital importancia al conformarse como una herramienta fundamental en el desarrollo de las sociedades, las empresas y los individuos; la prueba de ello es que todas las industrias que son intensivas en tecnologías son las que más crecen, y las sociedades que cuentan con recursos tecnológicos son las que más progresan y compiten con éxito en una economía que se está convirtiendo progresivamente en global.

Algunos historiadores científicos argumentan que la tecnología no es sólo una condición esencial para la civilización avanzada y muchas veces industrial, sino que también la velocidad del cambio tecnológico ha desarrollado su propio ímpetu en los últimos siglos. Las innovaciones parecen surgir a un ritmo que se incrementa en progresión geométrica, sin tener en cuenta los límites geográficos ni los sistemas políticos. Estas innovaciones tienden a transformar los sistemas de cultura tradicionales, produciéndose con frecuencia consecuencias sociales inesperadas. Por ello, la tecnología debe concebirse como un proceso creativo y destructivo a la vez.

En el caso de Venezuela, se han realizado un conjunto de esfuerzos estratégicos que se han venido implementando en relación con el desarrollo de las nuevas estrategias

tecnológicas del país. Por esfuerzos estratégicos se ha de significar las diferentes medidas y los instrumentos de política científica, tecnológica e industrial que tanto el sector público (en primera instancia) como el sector privado, han considerado viables de poner en práctica en una concepción que han estado apuntando a integrar los esfuerzos de las unidades de investigación y desarrollo, con las necesidades de los usuarios en el sector productivo.

En este sentido, puede indicarse que las estrategias y políticas de desarrollo en relación a las nuevas tecnologías, han contado en el caso venezolano, con el decisivo apoyo y la participación directa del sector público. Este apoyo y participación ha estado dirigido, fundamentalmente, a estimular la aparición de nuevos sistemas tecnológicos con el propósito de reorientar el sistema industrial nacional en el campo de las nuevas tecnologías y enmarcado en las siguientes direcciones: El fortalecimiento de la capacidad de aprendizaje y gestión tecnológica que se ha generado en el manejo de las tecnologías convencionales que tradicionalmente han venido conformando el comportamiento tecno- industrial nacional; y la implementación de un conjunto de medidas e instrumentos de política tecnológicas en el contexto de acentuar la integración entre los sectores de ciencia y tecnología y productivo; los serios intentos en promover transformaciones estructurales, organizativas y de funcionamiento de los sistemas nacional y regional de ciencia y tecnología.

4.- La idea de nuevos saberes

Los nuevos saberes, generados a partir de la digitalización y la consecuente construcción social, son dependientes de la evolución de los nuevos modos de vida en sociedad. Najmanovich resumió esta realidad de manera concreta: "La escritura proveyó un contexto en el cual la filosofía y el pensamiento teórico en general pudieron emerger, desarrollarse y cristalizar. Además de jugar un rol clave en el nacimiento de una nueva práctica: el estudio, y de un nuevo espacio: la Academia" (Denise Najmanovich, 2004:"El desafío educativo en un mundo en mutación").

Esto nos lleva a preguntarnos: ¿Cuáles serán los pasos que nos permitirán transitar la Sociedad del Conocimiento? ¿Se tratará de una lenta construcción social como la experimentada por las sociedades modernas en lo que a sus territorios e identidad se refiere, o una ruptura epistemológica abrupta como la que le permitió al hombre desarrollar, por primera vez, un artefacto para volar?

Para responder a estas interrogantes, que ahondan un punto de vista complejo, nada más cercano y directo que el pensamiento de Edgar Morin (1921), sociólogo y filósofo francés, quien ha basado sus reflexiones en la teoría de la información y de los sistemas, la cibernética y los procesos de auto organización biológica, construyendo un método que intenta estar a la altura del desafío de la complejidad. Morin describe el estadio actual de la humanidad como el de una prehistoria del espíritu humano y sólo el pensamiento complejo (que no es más que el reconocimiento de un principio de incompletud y de incertidumbre en el seno de todo conocimiento) nos permitirá civilizar nuestro conocimiento.

La UNESCO, como lo reseña Virginia Guichot (www. cica.es/ aliens/ revfuentes/ resenas.htm), solicitó a Edgar Morin que expresara sus ideas sobre la esencia misma de la educación del futuro, dentro de su visión de pensamiento complejo, lo que se materializó en un extenso texto titulado "Los siete saberes necesarios para la educación del futuro", en donde aborda un debate que contribuya a ayudar a los educadores y dirigentes a dilucidar su propio pensamiento acerca de cómo orientar la educación hacia un desarrollo sostenible. Para Morin el asunto está en siete saberes fundamentales que el hombre ha conocido y descuidado y que requiere retomar para alcanzar promover valores y principios en educación que hagan posible optimizar la formación humana ante los retos del siglo XXI.

En un esfuerzo se simplificación, de manera apretada, el contexto teórico del aporte de Morin tendríamos que partir de cada uno de estos saberes: saber 1, "La ceguera del conocimiento: el error y la ilusión" (en su trabajo Morin organiza cada saber por capítulos). Morin inicia sus reflexiones cuestionando la educación en razón de que no ha proyectado sus instrumentos persuasivos en motivar a las personas a conocer "que es conocer", es decir, la persona va comprendiendo la vida y sus relaciones como producto de ideas vagas y superficiales, no atendiendo a interpretar la realidad por sí misma. Es necesario desarrollar un estudio de las características biológicas y humanas de los procesos mentales del hombre para ver el entorno y sus relaciones con certeza y no con ilusiones; el saber 2, "Los principios de un conocimiento pertinente", en donde se destaca que el papel del conocimiento es apreciar el entorno y sus relaciones de forma integral y global, en el que el ser humano sea no sólo capaz de identificar los objetos, sino aprehender

de ellos y de su lugar en el marco de la naturaleza. Morin motiva a los educadores a desarrollar la aptitud natural de la inteligencia humana, la cual no es otra que la ubicación de las informaciones en un sistema de interrelaciones que le dé sentido de pertenencia con el todo, pero que a la vez devele la profundidad y razón de ser de las partes. Si bien Morin deja en claro la necesidad de hacer del conocimiento una opción consciente y temporalmente oportuna con las necesidades humanas, no es menos cierto que no contesta qué entiende él por métodos que permitan aprehender las relaciones mutuas y las influencias recíprocas entre las partes y el todo.

El saber 3, "Enseñar la condición humana", es una reflexión acerca de lo que es el hombre en su total dimensión: "El ser humano es a la vez físico, biológico, psíquico, cultural, social e histórico", expresa Morin, advirtiendo que en toda esa composición del hombre está dispersa en la educación a través de las disciplinas, impidiendo una verdadera unidad que permita reunir y organizar los conocimientos dispersos en las ciencias de la naturaleza, las ciencias humanas, la literatura, la filosofía, entre otras. Lo que destaca Morin en este saber, y al cual nos suscribimos totalmente, es que la unión entre la unidad y la diversidad de todo, es lo que se traduce en la condición humana.

El saber 4, "Enseñar la identidad terrenal", responde a la necesidad de que el hombre conozca su lugar en el universo. El ser humano del siglo XXI no podrá entender su realidad sólo comprendiendo su condición humana, sino interpretando, e internalizando la condición del mundo que hoy se muestra en una era planetaria, cuya fase actual es la mundialización. A lo largo de la explicación que da acerca de este saber, Morin habla de la necesidad de un pensamiento

policéntrico, que tenga la condición de un universalismo no abstracto, sino consciente de la unidad-diversidad de la condición humana. Un pensamiento que siendo alimentado por las culturas humanas respete sus límites individuales y profundice sus lazos comunicantes.

El saber 5, "Enfrentar la incertidumbre", es un llamado a la educación, como sistema, a que se preocupe más por comprender el campo de las incertidumbres pero desde la óptica de la certeza; es decir, que el educador asuma la responsabilidad de generar estrategias alternativas ante los acontecimientos o hechos inesperados, muy a la par de poner en práctica el liderazgo transformacional para enfrentar con plenitud los cambios.

El saber 6, "Enseñar a comprender", es la respuesta a la necesidad de que el ser humano aprecie con sus sentidos el conocimiento y no se quede en superficialidades. El diálogo es una vía expedita para que el hombre cultive su intelecto y comprenda la heterogeneidad y complejidad de su mundo. A pesar de existir, hoy más que nunca una profunda amplitud en el ámbito de la información y la comunicación, hay debilidad en la comprensión de los mensajes, por ello es preciso enseñar a comprender, a eliminar el egoísmo propio de los hombres y transmitir eficientemente el conocimiento, de ese modo se eleva la moral en las relaciones humanas y se superan los obstáculos propios de la condición de imperfección de los hombres.

Y el saber 7, "La ética del género humano", tiene explícita relación con el cumplimiento del deber de enseñar a comprender: la educación debe conducir a un proceso constante de interacción y comunicación entre el individuo-la sociedad-y la especie; cada ser humano, nos expresa Guichot analizando a Morin, lleva en sí mismo esa triple

realidad de la que debe ser consciente, remarcándose la condición de dos finalidades ético-políticas inherentes al hombre y a su circunstancia: una, el establecimiento de una relación de control mutuo entre la sociedad y los individuos, teniendo como estructura expedita el sistema democrático; y otra, concebir la condición humana como comunidad planetaria, en la cual ya no sólo es importante lo terrestre como influencia en el hombre, sino el universo como potencialidad compleja e incierta de nuevos escenarios humanos.

Todo el texto de "Los siete saberes necesarios para la educación del futuro", es una muestra del discurso filosófico-poético de uno de los pensadores más agudos de la actualidad, aunque su propuesta teorética no es un esquema concebido como receta mágica, sino una "flecha" que aspira entrar hasta la última de nuestras células para que reaccionemos y fijemos nuestra atención sobre esos detalles que por su simplicidad y cotidianidad pasan desapercibidos ante los ojos de los investigadores.

5.- La idea transdisciplinaria en la sociedad del siglo XXI

La transdisciplinariedad es, habida cuenta, "un movimiento", un proceso continuo de interacción entre los hechos, los sujetos y el contexto geo-histórico en donde se dan los fenómenos sociales. En buen tenor, Miguel Martínez Miguélez (2013), quien es valorado más como un meta-pensador, pero que a nuestro juicio es un pedagogo del conocimiento, describe, desde la contextura semántica del término, que la transdisciplinariedad indica ir "más allá de", o "a través de" (trans), las disciplinas conocidas necesitando saber cómo se dan los vínculos y el proceso de comunicación que hace posible el principio dialógico en el conocimiento. En este sentido se hace necesario, antes que nada, identificar el sentido disciplinar de los campos de estudio, en cada rama del conocimiento. Un área profesional está compuesta por extractos, fragmentos de conocimiento, los cuales, vinculados en razón del sentido práctico y operativo de la profesión, delimita el sentido heurístico guiado por escuelas de educación superior (universidades), y sus respectivos centros de investigación.

Las disciplinas están definidas y reconocidas, por el reconocimiento de los grupos académicos organizados, así como por las publicaciones académicas que es donde se exponen los resultados de procesos de investigación encaminados y por los círculos académicos, intelectuales o científicos, a los cuales se adhieren las universidades para darle un reconocimiento a los saberes. Desde un punto de vista etimológico, las disciplinas, en la sociedad occidental, tienen derecho a imponerse, e imponer determinado significado de los términos que se le dan uso

en la construcción de ideas, aunque en la pragmática, en el uso de los términos, estos significados vayan contra toda lógica, es acá donde la comunicación, en esa percepción de sociedad de la información, se valga de la comunicación para promover las bondades y las razones por las cuales un término es asumido por una élite científica de una manera que es contraria a ciertos elementos de la realidad.

Acá, sin ánimos en caer en críticas tendenciosas, se imponen las academias, siendo siempre el producto de los hombres, trae consigo sus debilidades y sus vicios, por lo tanto, para algunas realidades del saber las instituciones de investigación han sido muy fructíferas, pero para otras, han sido un obstáculo inmenso, con su burocratismo, corrupción y manejo de sentimientos humanos como la envidia, deslealtad e insolidaridad; pero eso se minimiza cuando el talento y la verdad, asume su efervescencia natural.

Las disciplinas, o campos de estudio, tienen numerosas ramas o sub-disciplinas y las líneas que las distinguen, siendo autónomas en su metodología y sentido de orientación en el contexto de la realidad; cuando se dan en esas disciplinas la necesidad de integrarlas e impulsarlas hacia nuevos escenarios de conocimiento, se está ante la transdisciplinariedad, la cual desarrolla tomando elementos de procesos previos, como la uni-disciplinariedad, la multi-disciplinariedad, que enriquece una disciplina con los saberes de otra, y la inter-disciplinariedad, la cual lleva el orden epistémico y metodológico de una a otra.

A juicio del epistemólogo, psicólogo y biólogo suizo, Jean William Fritz Piaget (1896-1980), precursor de la epistemología genética, propone percibir las nuevas ideas, como parte del conocimiento, en su intención de superar la parcelación y fragmentación del conocimiento

que reflejan las disciplinas particulares y su consiguiente hiperespecialización. Se amplía esta percepción abordando las complejas realidades del mundo actual, y distinguiendo la multiplicidad de los nexos, de las relaciones y de las interconexiones que las constituyen.

El conocimiento es un fenómeno social que está expuesto, en todo momento, a procesos de cambios, que no solamente permite el desarrollo del mismo, sino el correlativo desenvolvimiento de la teoría del conocimiento en un orden filosófico; en este sentido, la disciplinariedad aborda las causas de los fenómenos en la relación hombre-realidad, que invoca lo dicho por el filósofo griego Platón, para quien "el mundo de las ideas del mundo de las cosas"; a ese mundo de las ideas se llega, a través del intelecto para generar conocimientos; la transdisciplinariedad permite llegar al conocimiento decantado, a través de la dialéctica como método, las condiciones básicas para alcanzar la sabiduría.

En este aspecto, la transdisciplinariedad se diferencia de los otros tratamientos que se le da a la disciplinariedad (inter, plus, multi), en cuanto al acercamiento a la sabiduría por la vía del entendimiento. En esta realidad Fernando Savater (1999), se adelantó, sin quizás pensarlo, a una delimitación sustancial de la transdisciplinariedad. Dice Savater, citando a José Ortega y Gasset, que la filosofía es "…incompatible con las noticias y la información está hecha de noticias… (1999, p.17). En concreto, expresa Savater (ob.cit.), para que se dé un conocimiento que vaya más allá del conocimiento mismo, es decir que se profundice y se internalice, "…no queremos más información sobre lo que pasa sino saber qué significa la información…, cómo …interpretarla y relacionarla con otras informaciones anteriores o simultáneas, qué supone todo ello en la consideración general de la realidad en que

vivimos…" (p.18). Se dan tres niveles en esta realidad, el de la información, que se identifica con la disciplinariedad, donde se presentan los hechos y los mecanismos primarios que los identifica en su accionar operativo como conocimiento; está el nivel propiamente dicho de conocimiento, que corresponde a las características inter-plus-multi-trans de la disciplinariedad, es una etapa general de reflexión aprehensiva sobre la información recibida, jerarquizando su importancia y buscando principios generales para ordenarla; y por último la sabiduría, que, a nuestro juicio, se identifica plenamente con la transdisciplinariedad, en donde el conocimiento asume opciones vitales o valores, desde donde se puede elegir, intentando establecer mejores condiciones de existencia en cuanto a conocer lo que hay y valorar su conectividad con todo cuanto le rodea.

En este sentido, la transdisciplinariedad, a todas estas, y es pertinente aclararlo, se ha pretendido adjudicar a una expresión del conocimiento a través de la ciencia, entendiendo por ciencia, voz que viene del latín scient a, según la Real Academia Española, el conjunto "…de conocimientos obtenidos mediante la observación y el razonamiento, sistemáticamente estructurados y de los que se deducen principios y leyes generales…" En términos de Albert Einstein, solamente "…una colección de leyes, un catálogo de hechos sin mutua relación"; y para Mario Bunge, el "…conocimiento racional, sistemático, exacto, verificable y por consiguiente falible…". De todas las aproximaciones revisadas, la que contempla un tanto nuestro criterio es la de Carl Sagan que identifica a la ciencia como una herramienta que se autocorrige y que se aplica a todo, desde dos reglas fundamentales: una, no hay verdades sagradas, todas las suposiciones se han de examinar críticamente, donde los

argumentos de autoridad carecen de valor; y la segunda, una herramienta que descarta o revisa todo lo que no cuadre con los hechos.

El filósofo Karl Popper (1985), por su parte, expresa que la ciencia parte de la observación, produciendo sus datos, hechos o mediciones, los cuales, correlacionados o conectados de alguna manera, y le sirven para llegar a la generalización, que posteriormente dará lugar a las teorías científicas; dichas teorías aspiran ser una descripción lo más correcta posible de la realidad, y solamente se modifican cuando ulteriores observaciones no encajan con ellas.

En este aspecto la transdisciplinariedad explica el mundo desde el centro de la episteme, generando un conocimiento, a través de los hechos, que se presenta desde dos realidades: lo ficticio o lo real, a través de acontecimientos que se construyen desde un todo sistémico de conocimientos. Ya Sócrates había expresado, en la antigüedad griega, que el conocimiento contribuye sobre la base del "conócete a ti mismo¨; para conocerse a sí mismo hay que transitar un camino, el cual puede tener muchas vías, una de ellas conducirá más rápido a la búsqueda del saber, en términos de perfección; hay diferentes maneras de usar la razón para llegar al conocimiento de esa realidad, existen diferentes lógicas, la lógica en el sentido formal es una construcción epistémica para edificar el conocimiento.

Sería otro connotado filósofo griego de la antigüedad, discípulo de Platón, Aristóteles, quien desarrolla todo un sistema de conocimientos tomando como punto de partida el mundo de las ideas, que constituye la base de las enseñanza de su maestro Platón, idealizando el mundo de los conocimientos, pero agregándole criterios de diferenciación y racionalidad, a través del método científico

a través de cuatro ideas: la teoría del silogismo, la teoría de las definiciones, método inductivo-deductivo y la teoría de la causalidad.

Desde esta percepción de la realidad, se da origen al actual método científico, en donde los silogismos permiten a través de relaciones entre las variables (o categorías), inferir las conclusiones de las investigaciones; las definiciones enmarcan los conocimientos y los objetiviza; el método inductivo-deductivo, categoriza los pasos a seguir en la investigación, y la teoría de la causalidad, donde se parte de la idea de que todo surge pen razón de una causa previa que genera efectos determinados, y permite a las ideas tener su propio espacio de discernimiento, donde la novedad está en la integración de lo cuantificable con las cualidades.

La percepción disciplinar, a todas estas, es una herencia de Europa, sobre todo, de la época de la Edad Media (período histórico, que comprende desde el fin del Imperio romano, hacia el siglo v, hasta el siglo xv), que es cuando existían solamente cuatro facultades en las instituciones identificadas como universidades: teología, medicina, jurisprudencia y arte. El arte, como disciplina, se consideraba inferior a las otras tres, sin embargo, desde el arte se bifurcan una serie de sub- disciplinas que hoy día, dar forma a las ciencias humanas. Las disciplinas universitarias contemporáneas, según Colom (2002), pertenecen a los procesos de secularización de la universidad; a mediados del siglo XIX, se reemplaza el currículo tradicional medieval, por las lenguas vernáculas y su literatura y la ciencia y las disciplinas tecnológicas como la física, la química, la biología y la ingeniería, se agregaron a las cuatro facultades tradicionales. Ya en el siglo XX, nacen nuevas disciplinas como la educación, la sociología y la psicología; en las décadas de los setenta y ochenta, aparecen

nuevas disciplinas que se enfocan a estudios cada vez más específicos, como los estudios del feminismo, los estudios sobre los grupos minoritarios, estudios ambientales, estudios gerenciales y comunicacionales, entre otros. Las disciplinas se han amoldado a un diseño para instrumentalizar el ejercicio de carreras y profesiones, y se comenzó a hacer mención de los estudios inter-plus-multi-trans disciplinar, en campos científicos como la bioquímica, la geofísica, la sociología y la psicología, entre otros; moldeándose un conocimiento que, desde la fragmentación de una gama de disciplinas, alcanza profundidad en el resultado extra producido por esa vinculación de saberes. En gerencia se conoce a ese "extra" que se produce al combinar varias habilidades y destrezas, como "sinergia", según Fernando Sellés (2015), la cual refleja un fenómeno por el cual actúan en conjunto varios factores, o varias influencias, observándose así un efecto, además del que hubiera podido esperarse operando independientemente, dado por la concausalidad, a los efectos en cada uno; se crea un efecto extra debido a la acción conjunta o solapada, que ninguno de los sistemas disciplinares hubieran podido generar en caso de accionar aisladamente.

Para poder internalizar la transdisciplinariedad es necesario reconocer las disciplinas y sub-disciplinas que sirven de sustento al conocimiento, destacando que su delimitación sistémica es la que hace posible la visión transcompleja. Las subdisciplinas académicas, que prevalece el sentido de ciencia en cuatro áreas de conocimiento (naturales, formales, sociales y jurídicas), dejando en ámbito general al área de humanidades, y es, precisamente, porque las humanidades, como área de conocimiento, no están enmarcadas en esquemas racionalistas pre-establecidos, sino

que se presenta bajo la égida de una visión multidimensional desde donde interactúa con todas las áreas de conocimiento, sin la necesidad estar orientadas hacia la comprobación o verificación de leyes universales, sino, de manera directa y simple, mostrar en el estado de la naturaleza en que está, la realidad objeto de estudio o indagación. Autoridades en el ámbito de las áreas racionales, como Popper, tienen una percepción de las ciencias desde ámbitos formales y fácticos, evaluando la división tanto del objeto de estudio, de su tipología y de su método, como vía expedita para la validación de hipótesis. Las ciencias formales tienen como objeto, en acepción de Tamayo (ob.cit.), el estudio de entes abstractos, mientras que las ciencias fácticas se ocupan del estudio de los hechos, los procesos, los objetos y las cosas. El tipo de enunciados producidos por las ciencias formales es de relaciones entre entes ideales, y en las ciencias fácticas, se producen relaciones entre sujetos y objetos concretos. Es en este sentido que los métodos tienen aspectos en común tanto para las formales como para las fácticas, ya que ambas ciencias utilizan la lógica, la diferencia se presenta en el valor que le dan a la misma; en las formales se internaliza que la lógica es suficiente para intentar deducir hipótesis a partir de ella, que en caso de demostrarse como verdaderas habrán confirmado la hipótesis sin más problemas; en cambio en las fácticas, de la lógica es necesaria pero no suficiente; se requiere contrastar sus hipótesis con la realidad objetiva para comprobar si los enunciados se verifican en esa realidad.

Esta visión de las ciencias puede verse, desde un esquema de simplificación, como la estructura de orientación para acceder a determinadas áreas de conocimiento tomando como referencia los sujetos y los objetos a ser estudiados. Acá la unidad de análisis o estudio, delimita y sirve de referencia,

entorno al sentido que ha de llevar la investigación. (Ver Figura Nº1.

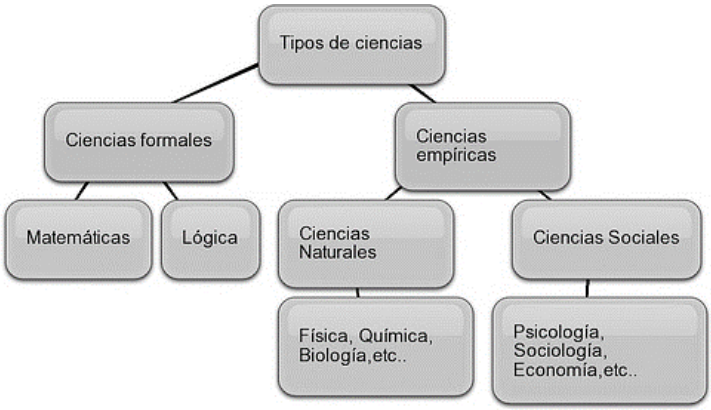

Figura Nº1.- Esquema de clasificación de las Ciencias.

A todas estas, está también la propuesta de Popper (ob.cit.), la cual es significativo detallarla un tanto para comprender, de manera global, ese sentido que la ciencia ocupa en la transdisciplinariedad. Popper distingue la ciencia de la pseudociencias; clasifica las ciencias, por un lado, de la naturaleza, donde categoriza a la Física, la Química, entre otras; las sociales y humanas, como la sociología, psicología, administración, entre otras; y las pseudociencias, les da una categoría de transversalidad, es decir, reconoce que toman de las ciencias fundamentos importantes, pero su desenvolvimiento no lo hacen bajo el amparo del rigor científico. Ahí entran el marxismo, el psicoanálisis, el leninismo, el darwinismo, entre otros; que están fuera del radio del método científico, dado que sus teorías no son falsables, se presentan como doctrina o verdades absolutas.

Popper defiende el *monismo metodológico*, ya que considera que el método científico es el instrumento de investigación común tanto para las Ciencias de la Naturaleza como para las Ciencias Sociales y Humanas; autores como Paul Feyerabend (1922-1994), cuestiona esa visión de unidad del método, dado que la existencia de una única metodología común a las ciencias naturales y a las ciencias sociales, tiende a generar confusión en cuanto al tratamiento que se le dé al objeto abstracto o real, en un plano investigativo que busque responder desde criterios de objetividad.

En un plano general, las humanidades, como conjunto de disciplinas relacionadas con la cultura humana, son, desde una postura epistemológica, áreas destinadas a la conducta y a las letras, que no son fácil de sistematizar ni establecer según el rigor de pruebas de comprobación y verificación; más aún, no se orientan por la validación y confiabilidad de métodos o procesos de medición, sino que están expuestos a la fiabilidad, por la cual se ha de entender, desde el punto de vista racionalista, la "probabilidad de buen funcionamiento de algo", y desde el punto de vista humanístico, la "confianza en el juicio crítico e interpretativo de quien investiga"; a pesar de esta distinción, hay institutos de investigación que consideran que el área de humanidades lo componen las ciencias sociales y las ciencias humanas, aunque esa postura es aún tema de debate y discordia (son varios centros de investigación que asumen esa postura, pero no se nombran por respeto a dichas instituciones y para no entrar en posturas que ameritarían explicaciones más extensas y que no son el motivo del presente libro).

Ahora bien, la postura de Leyte (2012), es importante reflejarla. Para este autor considerar o no como humanidades o ciencias sociales, a unas u otras disciplinas, es un

problema académico que trasciende la mera consideración organizativa o universitaria, puesto que implica la condición científica o no de unos u otros saberes; tal cientificidad, expone Leyte (ob.cit.), es precisamente dar a entender que al no emparentar humanidades con alguna ciencia, no se dan las condiciones para la búsqueda de los saberes que se aspiran y construir la convivencia social a través de ellos; las disciplinas o campos de estudio que pueden considerarse como parte de las humanidades, simplemente no se acoplan a ese determinismo-reduccionista del método científico convencional, ante lo cual es válido no asumirse las disciplinas humanísticas como un escenario que tenga la necesidad de partir de un método para poder erigirse como verdad, acá entra el enfoque cualitativo y todas las tendencias que desde él se han ido utilizando para describir, interpretar y generar, hallazgos novedosos en lo conductual como en las reflexiones abstractas sobre el planeta y el universo.

A todas estas, no está de más la postura de Steve Fuller (2014), quien, definiendo un tanto el perfil de la ciencia para los filósofos, dice que se les ha convertido no solamente en un "de", sino, también, en un "para" qué; es decir, han "…renunciado cada vez más a su prerrogativa histórica para dictar los términos del compromiso normativo con la ciencia...; han cambiado su orientación sobre la racionalidad de sustantiva a instrumental respecto a la ciencia… (p.1). Esto lleva a establecer un contraste entre las interpretaciones alternativas que los filósofos de la ciencia pre- kuhnianos y los filósofos para la ciencia post-kuhnianos harían de varias afirmaciones que, sin embargo, podrían salir de la boca de cualquiera de ellos (Ver Figura Nº2.)

AFIRMACIÓN COMÚN	FILOSOFÍA DE LA CIENCIA	FILOSOFÍA PARA LA CIENCIA
'La filosofía se asienta en la ciencia'	Solo en el metanivel: la filosofía no es más o menos probable que la ciencia	A nivel del objeto: la ciencia proporciona nuevos fundamentos para la filosofía
'La filosofía es crítica como la ciencia'	La filosofía se aplica a sí misma el escrutinio crítico de la ciencia.	La filosofía crítica dentro del marco de la ciencia.
'La filosofía resuleve problemas como la ciencia'	Los problemas de la filosofía desafían la especialización y por ello pueden interferir con la ciencia.	Los problemas de la filosofía son especializados y por ello no interfieren con la ciencia.
'Los problemas de la ciencia se originan en la filosofía'	Estos problemas son profundos y no pueden culminar en éxito empírico	Estos problemas pueden estar mal planteados y pueden culminar en éxito empírico
'La filosofía es necesaria para que la ciencia florezca'	La filosofía siempre tuvo que ocuparse de prevenir que la ciencia se osifique en dogma.	La filosofía no se necesita una vez que la ciencia ha erradicado el dogma.
La filosofía articula las normas de la ciencia'	Las normas son lo que se necesita para llevar a la práctica los fines de la ciencia, incluso aunque no les guste a los científicos	Las normas ya están implícitas en lo que los científicos hacen.

Figura Nº2.- Interpretaciones alternativas que los filósofos se hacen de la ciencia

Otro autor que ha hecho un gran aporte a la visión transdisciplinaria es el húngaro Imre Lakatos (1922-1974); su contribución radica en percibir, desde el racionalismo, la falsación, como teoría de la confrontación de teorías que busca consolidarla o en su defecto sustituirla, desde una perspectiva de "doble enfrentamiento", entre dos teorías rivales y la experiencia. Es básico entender que Lakatos redefine lo planteado por Popper como falsacionismo, que es constatar que una teoría significativa sea refutada mediante un contraejemplo, u otra teoría, si no es posible refutarla, entonces la teoría es validada, pero si es refutada

fue que tuvo un carácter provisionalmente, y puede ser sustituida. Lakatos va más allá, contrasta la teoría a refutar y la contra-teoría, con la realidad, de allí que las teorías rivales se confrontan con el contexto, una será aceptada y la otra es refutada, o ambas refutadas, o aceptadas; la acción depende de cómo se le dé atención metodológica a la unidad de análisis, eso lo creó Lakatos a través del denominado Programa de Investigación Científica (PIC), el cual consiste, según describe García (2006), en una sucesión de teorías relacionadas entre sí, de manera que unas se generan partiendo de las anteriores; dichas teorías que están dentro de un PIC, comparten un núcleo firme o duro, protegido por un cinturón protector que lo constituye un conjunto de *hipótesis auxiliares*, las cuales tienen la posibilidad de ser modificadas, eliminadas o reemplazadas por otras nuevas, a fin de impedir que se pueda falsar el núcleo firme. En la propuesta de Lakatos hay espacio para una investigación negativa o positiva; donde la positiva indica como continuar el programa, mientras que la negativa prohíbe la refutación del núcleo firme.

Según García (ob.cit.), el Programa de Investigación Científica está a dificultades que desde una perspectiva teórica no ha podido predecirse, lo cual promueve reemplazos que recuperen la esencia de las teorías confrontadas. Este accionar de confrontación y conexión interactuante de teorías, constituye la idea base que mueve la transdisciplinariedad en la construcción de nuevo conocimiento, prediciendo fenómenos nuevos en un contexto dinámico y cambiante.

No hay que olvidar, en este sentido, los aportes de Thomas Kuhn (1960-1996), físico, historiador y filósofo de la ciencia estadounidense, quien, según expresa Fuller (ob.cit.), planteó

la idea de "paradigma", haciendo referencia a "…un conjunto acordado colectivamente de discursos teóricos, estrategias de resolución de problemas y datos empíricos. Supuso que la ciencia era una especie de promesa de un contrato social en el que un experimento crucial serviría como mediador honesto de las diferencias, ya que el resultado del experimento apoyaría de manera inequívoca solo una de las teorías competidoras. En lo sucesivo, recalca Fuller, "…los científicos se verían obligados a emitir sus afirmaciones de conocimiento en términos de tales conclusiones acordadas, haciendo así comprobables las demás diferencias con sus rivales, así como con el progreso intelectual colectivo en general…" (p.107)

En una palabra, Kuhn visualizó el contexto como un espacio expedito para el consenso científico, respectando las posturas de cada grupo de investigación, pero estableciendo que el consenso general es el que orienta los criterios de verdad en las diversas temáticas de estudio o de investigación. Lo mismo ocurre con los procesos de interconexión y generación de conocimiento desde la postura transdisciplinar, se orienta por el consenso de los grupos de investigación, pero también por los niveles de coincidencia y de adecuación metodológica y teórica que se dan en los diversos sistemas disciplinares conjugados, entorno al interés de ir más allá de lo expuesto en una teoría o hecho.

A todas estas, Fuller (ob.cit.), resalta que, "…las vías de investigación se interrumpen periódicamente por la necesidad percibida por la comunidad científica de presentar un frente unido. Esta necesidad puede tener alguno de estos

tres orígenes: (a) la restricción de recursos, (b) una crisis de legitimación, y (c) la relevancia política…" (p.124). En el caso de la transdisciplinariedad pesa mucho la crisis de legitimación del conocimiento; ante tantas ideas dispersas y sin un control definido, la transdisciplinariedad debe ir saldando obstáculos de fiabilidad, es posible generar ideas desde premisas que puedan terminar siendo falsas, ante visiones disciplinares contaminadas, pero eso no las excluye, sino que hace posible visualizar escenarios negativos que a futuro han de ser desestimados; el obstáculo tan solo consume tiempo, no quita valor a la interpretación y reflexión, puesto que lo que se pierde en veracidad u objetividad, se gana en nuevos enfoques disciplinares por explorar.

En el ahora histórico, se dan nuevas áreas de indagación disciplinar, nuevos vacíos son avistados por los quienes desde la transdisciplinariedad intentan darle forma a un nuevo discurso científico y social; tal cual lo refleja Carmona (2004), "…el modo de conocimiento transdisciplinario emana como un requerimiento de la sociedad, ligado directamente a lo social, a la educación, a lo ecológico, al manejo de empresas, arquitectura urbana; donde el análisis crítico y las posibles soluciones necesitan del regreso de la fuerza del sujeto en la producción del conocimiento para la educación que queremos. La transdisciplinariedad es un discernimiento metodológico, donde el sujeto conocedor del objeto de conocimiento es ciertamente diferente más no separable, aquí juega un papel importante la conceptualización y el propósito de la pedagogía…" (p.3).

6.- La idea de investigación aplicada a los fenómenos sociales

Investigar es descubrir; en un sentido estricto del término, realizar actividades intelectuales y experimentales de modo sistemático, a efecto de aumentar los conocimientos sobre una determinada materia. Para Imre Lakatos (1922- 1974), el desarrollo de esa sistematicidad en la ciencia, se da en la racionalidad del progreso científico, el cual exige la permanencia de un núcleo teórico (hard core, las leyes y los supuestos fundamentales de la ciencia) que ha de considerarse estable e inmune a la refutación, al cual acompaña un «cinturón protector» (protective belt) de hipótesis auxiliares, que sí pueden refutarse y cambiarse por otras más adecuadas, y un conjunto de reglas metodológicas (heurística), con las que se construye la estrategia de proteger el núcleo y reordenar o sustituir el conjunto de hipótesis auxiliares que se aceptan o desechan en función de los problemas y de las anomalías que se resuelven, o no. En una palabra, investigar es plantearse una incógnita y sus posibles escenarios de desenlace, valiéndonos de medios racionales para ir aceptándolos o rechazándolos, hasta llegar a uno cuyas condiciones nos oriente a soluciones o a nuevas incógnitas.

Investigar en lo social tiene características muy especiales y significativas. Puesto que lo social involucra al hombre, sus relaciones y su influencia en el universo, buscar respuestas de asuntos que atañen a ese hombre implica un arduo de exploración, descripción, interpretación y comprensión.

Realizar una investigación social parte de una evidente acción de observación dentro del seno de la comunidad o sistema social escogido para el estudio. Esta observación

puede ser reflejada en registros en los cuales nuestro interés es la secuencia de casos que coincidan con un determinado número o cantidad; o nuestro interés podría radicar en medir la estructura como totalidad conectiva; en éste caso estamos ante los elementos de una investigación cualitativa en el ámbito social.

Pero sería importante entender antes qué es eso de investigación social. La sociología, como disciplina científica, debe sus inicios a los pensadores de la ilustración del siglo XVII; Thomas Hobbes y Jhon Locke, aparecen como forjadores del estudio de la Sociedad desde una postura sistemática y metódica. Pero sería en la tercera década del siglo XIX, cuando un investigador acucioso le diera la connotación al término sociología que hoy conocemos. Fue Auguste Comte quien se valdría del término sociología para describir una nueva ciencia que permitiera descubrir leyes para la sociedad, en el mismo tenor de confianza que las aparecidas en la naturaleza, aplicando los mismos métodos de investigación de las ciencias físicas. Tal como nos expresa Jay Rumney y J. Maier en su libro *Sociology*, The Ciencia of Society, a comienzos de los setenta del siglo XX, la Sociología no es un tema fácil de estudio, menos aún la utilización de los métodos positivistas ayudan a despejar los grandes obstáculos que se imponen ante la imposibilidad de retrotraer de la realidad de estudio al investigador; las pasiones, los deseos, concientes e inconcientes están en el investigador y eso hace que el estudio o indagación que se acomete tenga elementos contaminantes evidentes que rompen la racionalidad y cuadratura que intenta imponer el método científico con sus técnicas de recolección de información y análisis. Por ello, ya a comienzos de mismo siglo XX, el pensamiento transformador y crítico de

personalidades como Max Weber, imponían en los estudios sociológicos otros ritos. Para Weber la sociología estudia la sociedad desde las interacciones significativas de los individuos; estas interacciones son las relaciones sociales y el objetivo último de su estudio es comprenderlas. Es decir, que más allá de comprobar o verificar datos cuantitativos, que son importantes, el objeto de estudio de la sociología es la comprensión de la conducta social.

Las relaciones humanas son altamente complejas; desde un punto de vista social, pasando por político, económico y cultural, el hombre es apreciado desde diversas ópticas. Desde el plano sociológico lo que prevalece, a juicio de Weber, es abordar los actos humanos que guarden relación con la conducta recíproca de los demás. A esta posición de Weber se le conoció como sociología comprensiva y trajo consigo mucha discusión y crítica en la época. Para fundamentar su posición, Weber crea teoría la teoría del «tipo ideal», que son idealizaciones de un fenómeno de la realidad social que, a modo de constructo mental, ocupa, con fines metodológicos, el lugar de éste, para tener un modelo con el que compararlo.

Es en esta revisión metodológica de la sociología como ciencia de la sociedad que va a surgir la investigación social asumiendo el de rol de instrumento de recolección de información y estudio en la profundización del objeto de estudio de la sociología. La investigación social aparece como una necesidad metodológica para la sociología, definiéndose como una forma sistemática y técnica de pensar los actos o fenómenos sociales, a través de instrumentos y

procedimientos especiales que resuelvan las incógnitas, o generen otras, pero siempre buscando establecer nuevos referentes de conocimiento.

En acepción de Agustín Blanco Muñoz (1981), "… la investigación social en términos teóricos tiene como finalidad evidenciar la acción del hombre en el porvenir, el presente y el pasado. A su vez ello implica poner al descubierto la forma de vida del hombre, la sociedad y la manera como se ha conformado y conforma el proceso histórico que construye el hombre en un espacio específico, un tiempo determinado y una sociedad en particular. Se trata…de reconstruir en el plano de lo teórico lo que ha sido la práctica misma, la propia acción del hombre, con el fin de que la teoría se encauce de nuevo hacia esa práctica y esa acción…La investigación deja de ser un intérprete pasivo, al igual que el hombre, de su propio pasado y presente, para convertirse en una forma de conciencia de la realidad que al revelarse como conocimiento real es capaz de convertir el porvenir en una acción dirigida voluntariamente por los hombres" (p.17).

Como proceso la investigación social es un sistema técnico que encara los actos o fenómenos sociales; como método científico, se fundamenta en lo reflexivo, sistemático, controlado y crítico, para describir los actos o fenómenos sociales; y enmarcada en las condiciones del paradigma cualitativo, que es lo que nos ocupa, la investigación social estudia los fenómenos sociales y humanos a partir de los significados de sus propios actores, con el propósito de lograr su comprensión, interpretación y/o transformación.

Como se expresó anteriormente, la investigación social tiene referencia inmediata en el positivismo, pero a partir de los avances reflexivos de Weber y el acoplamiento de las

ciencias sociales a un punto de vista cualitativo, le ha dado otro horizonte desde donde increpar los actos o fenómenos sociales. El paradigma cualitativo como tal aparece en el siglo XX bajo la influencia de la antropología social que validaba la capacidad auto-reflexiva de los agentes humanos para ser monitores de su propia práctica, revalorizando el lenguaje y las técnicas de interpretación textual, en el marco de una dimensión subjetiva del fenómeno social que mostrara otra cara de la experiencia y se valiera de nuevas técnicas de indagación que rompieran con la tradición positivista.

En este sentido la tradición positivista se enfocó en lo racional como postura epistemológica institucionalista. Tiene que prevalecer la neutralidad y el criterio de objetividad en el tratamiento de los objetos o sujetos de estudio; a lo cual la posición cualitativa responde que si bien es cierto que el criterio de objetividad da confianza en la investigación, no menos cierto es que el sentido y significado de la experiencia a través de los hombres en un tiempo histórico determinado, no es un asunto que pueda medir una escala o reflejar una cantidad numérica, tiene que prevalecer "qué es lo que sucede", "qué es lo que está pasando", por ello sólo el sujeto de investigación es el que puede referirse a esa experiencia interior y valiéndonos de un método de interpretación, el hermenéutico –dialéctico por ejemplo, sacar las conclusiones a que haya lugar.

Después de lo anterior es importante destacar que si el positivismo reduce su obtención de conocimiento en lo social al descubrimiento de las relaciones causales que existen y que configuran los actos o fenómenos estudiados, la visión cualitativa va más allá: se concentra en la interacción de los sujetos sometidos a investigación, no reduciendo el conocimiento a lo observable, sino a todo

cuerpo de reacciones que esas interacciones producen, desde una reacción fisiológica hasta la concepción axiológica de cada sujeto.

Por estas consideraciones, y dado que la teoría cualitativa se alcanza mediante la interpretación comparativa de las informaciones recolectadas, queda claro que la investigación social es un instrumento que favorece la acción práctica, interpretativa y comprensiva de actos o fenómenos sociales en estudio, buscando la totalidad en relación al contexto en el que influyen los sujetos en investigación.

En otro aspecto, la investigación social parte de una estructura general para la organización de su proceso de estudio; nos referimos a una etapa explorativa-descriptiva, otra comparativa-reflexiva y una última interpretativa-comprensiva que vendría a ser la concluyente en cualquier proceso cualitativo de indagación en el ámbito social.

Para alcanzar sus objetivos de estudio, la investigación social se vale de enfoques metodológicos tales como: la fenomenología, la etnografía, el naturalismo, el constructivismo, la holística, la hermenéutica, la investigación acción participativa, el interaccionismo simbólico, la inducción particularista, entre otros.

En una palabra, la investigación social, desde el punto de vista cualitativo, es el ordenamiento de información para ser descrita en el marco de pequeños grupos de estudio que inmersos en una concepción cíclica se vale de estrategias inductivas para precisar el estado natural de lo investigado, desde una visión holística e ideográfica.

En otro aspecto, siendo más incisivos en lo que tiene que ver con la investigación cualitativa, esta es el acercamiento a las cosas o sujetos desde el plano especulativo de las cualidades; su estructura se identifica por estar inmersa en

una descripción verbal y/o explicativa de un fenómeno o hecho determinado. Para Isabel Peleteiro de Vivas (2000), la investigación cualitativa "…es aquella que se interesa por lo que la gente hace, cómo se comporta, cómo interactúa… En ella el docente-investigador trabaja desde adentro, se convierte en un miembro más del grupo, asume los significados que en este escenario se les dan a las situaciones. Aprende las diferentes interpretaciones del lenguaje de los usuarios y sus costumbres… (p.41).

Para abordar la investigación cualitativa se hace uso de una serie de enfoques y métodos que permiten un tratamiento adecuado, válido y confiable de la información que serviría de base en la construcción de teoría desde el punto de vista de las cualidades. Ahora bien, antes de abordar esas manifestaciones operativas que materializan el estudio cualitativo, es pertinente clarificar qué se entiende por métodos y cuál es su distinción con la generalidad del término metodología y lo estricto del término metódico.

Los métodos, o método, es un conjunto de procedimientos sistemáticos que se usan para alcanzar objetivos o metas pre-determinadas; por su parte, metodología es la sistematización y formulación de métodos que constituyen el cuerpo operativo de búsqueda e interpretación de información en el marco de un estudio; y lo metódico se refiere a la teoría en la cual los conocimientos proceden de la razón y no de la experiencia; el pensamiento metódico se conoce también como racionalismo, pero en esencia es la valoración de nuestros juicios sobre la realidad.

En este sentido, en el caso de la investigación cualitativa, nos valemos tanto del método, como de la metodología como de lo metódico, pero cada uno corresponde a etapas particulares de la investigación, no se presentan, salvo en el

caso de la metodología que define el procedimiento en su generalidad, de forma compacta sino variada en el cuerpo del estudio.

El método está identificado por el tipo de enfoque; así la investigación cualitativa, que se vale preferentemente de información descriptiva y no cuantificada, se caracteriza por enfoques flexibles para enfrentar la realidad y las poblaciones objeto de estudio en cualquiera de sus alternativas: enfoques fenomenológicos, etnográficos, naturalísticos, constructivitas, holísticos, hermenéuticos, la investigación de acción participativa, interacción simbólica, inducción particularista, entre otros. En lo que respecta a la metodología, esta identifica el sentido y coordinación que se le van a dar a los enfoques o técnicas en la realización de una investigación cualitativa. Se destaca el diseño de la investigación y el enfoque, o tipos de enfoque, que darán sentido y coherencia al estudio. La metodología es la explicación esquemática y textual de cómo vamos a solucionar nuestro problema de investigación.

Lo metódico, a pesar de ser expresión del racionalismo cuantitativo, tiene como elemento interactuante con lo cualitativo el interés en los hechos y en el efecto de esos hechos en el aspecto interno de las personas. Es decir, cómo intervienen los hechos en el razonamiento de los sujetos investigados.

En este sentido bien valdría ahondar un poco sobre la definición y características de algunos enfoques que definen los métodos en investigación cualitativa. Comenzamos con referirnos a la etnografía, la cual es la descripción y análisis de un campo social específico; su meta principal es captar las motivaciones, intenciones y expectativas que los actores otorgan a sus propias acciones sociales, proyectos personales

o colectivos, y al entorno socio-cultural que los rodea. El investigador se traslada al sitio de estudio y lo examina y registra en razón de lo que ve e interactúa con los sujetos. Se vale el investigador de la utilización de un marco teórico que da significación y relevancia a la información de temas sociales. El etnógrafo busca tener con los sujetos relaciones de confianza, empatía, transparencia, cordialidad; en condiciones de neutralidad valorativa, sin privilegiar a ninguno de los sujetos investigados.

Por su parte, la fenomenología estudia los fenómenos tal como son experimentados y percibidos por el hombre; se abstiene de formular juicios de cualquier clase que conciernan a la realidad objetiva y rebasen los límites de la experiencia pura. En tal sentido, se aprecia el significado en su verdadera medida, partiendo de una descripción detallada del fenómeno o de las acciones de los sujetos investigados.

En este sentido el enfoque del interaccionismo simbólico realza ciertos aspectos no abordos en el fenomenológico, por ejemplo, en donde el investigador participa en el proceso y está involucrado en la comunidad en estudio; así mismo, el investigador está inmerso en un complejo de significados que mediatizan su acción frente a los hechos sociales y realizan interpretación de las interpretaciones de la realidad.

Otro enfoque es el estudio de casos, el cual sostiene que para comprender lo real es necesario constatarlo en una dinámica inductiva que proporcione la explicación sobre los fenómenos reales; es un método de análisis grupal que permite extraer conclusiones de fenómenos reales o simulados en una línea formativo-experimental de investigación sobre una realidad única e individual. La razón de ser del estudio de casos es probar a profundidad la intensidad del fenómeno estudiado en el ciclo vital de la unidad objeto de investigación.

También se presenta en la investigación cualitativa la historia de vida o método biográfico, que toma al sujeto como el centro del conocimiento, donde él es lo que se ha de conocer, puesto que es el único hombre que existe en la realidad concreta y es en su historia donde se le puede captar con toda su dinámica. La historia de vida rechaza los paradigmas hegemónicos, reivindica la cotidianidad, tiene amplitud de temas, establece relación estrecha entre investigador e investigado, y su criterio de certeza reside en el sujeto o sujetos.

Esta revisión cierra con un método que es considerado el eje de investigación cualitativa en educación: la investigación acción participativa. Sus orígenes vienen de dos fuentes independientes: los trabajos de Collier, a comienzos del siglo XX, quien usaba la expresión investigación acción y estaba convencido de la necesidad de la comunidad en la investigación; y los trabajos, en el marco sociológico, de Kart Lewis, quien expresaba que la investigación era una actividad reproductora de socialización, por lo cual el investigador debería estar inmerso en ella y concomitante con las necesidades del sujeto investigado. En un sentido estricto del término, la investigación acción participativa da a conocer la forma en que las personas interpretan a las estructuras sociales para desarrollar actividades comunes en sus organizaciones escolares. Entre las ventajas de esta investigación tenemos: que promueve el desarrollo de competencias en los actores sociales, permite integrar a los miembros de la comunidad como investigadores activos, eleva el nivel de pensamiento crítico y genera nuevo conocimiento.

En una palabra, los métodos o enfoques que buscan responder el significado y su interpretación válida como

fenómenos sociales desde la perspectiva de los actores a través de la participación en su vida, hacen posible que el investigador esté inmerso en dicho fenómeno social, lo que respalda la tesis que fundamenta los estudios cualitativos: la realidad se construye socialmente a través de definición de la situación en estudio.

A todas estas, en la lógica, en filosofía, estudia el pensamiento; la denominada "lógica formal" se interesa en el estudio de la estructura fundamental del pensamiento; y la lógica aplicada, estudia la estructura del pensamiento científico. El hilo conductor de estas definiciones es "pensamiento", por ello antes de referirnos a la lógica del diseño cualitativo, es menester conocer qué eso de pensamiento y cómo lo entendemos los, que, de una forma u otra, pensamos.

Para Jorge A. Serrano (1980) el pensamiento puede ser considerado desde dos puntos de vistas: uno como actividad, como acción en la que el hombre dota de significado lo que le rodea; y otro, como resultado de su actividad intelectual, de la elaboración de sus juicios y razonamientos acerca de lo que le rodea y de la relación de ello con el hombre y la naturaleza.

En una palabra, el pensamiento es una actividad intelectual propia de los hombres que surge como una capacidad innata para entender, comprender y captar la realidad. "El pensamiento se ve en cuerpo entero a través de los resultados del pensar: conceptos, juicios y raciocinios" (p.17). Los conceptos, de acuerdo a la tradición filosófica, son aquellos que suelen denominar la idea, noción, esencia, forma o naturaleza de las cosas y los sujetos; los juicios, operaciones de la inteligencia del hombre que permiten afirmar o negar la existencia de una relación aprehendida entre dos naturalezas, dos esencias o conceptos. Y el raciocinio es el

acto supremo de orientación del conocimiento adquirido a través de los conceptos y los juicios. El raciocinio se presenta como organización y clasificación del conocimiento de elementos generales a particulares, deducción, y de elementos particulares a generales, inducción; su función en el pensamiento es concretar criterios reflexivos acerca de la realidad que está conociendo o ha conocido.

Pudiésemos sintetizar la estructura del pensamiento en: conceptos, que da significado a las ideas; juicios, que enuncia la variedad de significados acerca de una idea; y raciocinio que construye los argumentos y da sentido a todo el proceso del pensar humano.

De este modo llegamos a la "lógica del diseño cualitativo" que no es otra que la utilización de técnicas para abordar la realidad desde una orientación exploratoria, expansionista, descriptiva e inductiva. Donde la realidad es la totalidad de hechos existentes y concretos que rodean los fenómenos que se estudian y ésta se presenta tanto cualitativa como cuantitativamente. Por ello el abordaje es lo que diferencia una postura de otra; es decir, como el investigador aspire llegar a su objeto de estudio en la búsqueda de responder a sus objetivos de investigación.

En el diseño cualitativo la selección de las unidades de análisis y sus técnicas de recolección de información, se hace en razón del interés del investigador en develar el plano real de lo desde su punto de vista es un tema que producirá determinado impacto en la realidad.

En lo que tiene que ver con las técnicas de recolección de información nos parece apropiada la clasificación sugerida por Ana María Rusque (2003) para quien prevalecen tres direccionalidades operativas: 1.- Encuestas, en las cuales entran entrevistas, cuestionarios, entre otros; 2.-

Observación, que se presenta como directa, sistemática o participante; y 3.- Análisis Documental, en el cual pueden hallarse fuentes privadas, oficiales, académicas, referenciales, entre otras. A cada uno de estos procedimientos de acercamiento a la información se le suma un método de interpretación que según sea el caso descodifica y recodifica la información. Así tenemos que en el caso de las entrevistas a profundidad el análisis del discurso sirve como guía para visualizar la información y generar raciocinio.

Es importante diferenciar entre "modos de recolección", "tipo de información" y "técnicas aplicadas"; los modos de recolección son nuestros caminos para abordar el fenómeno de estudio: si son sujetos, entrevistas o cuestionarios; si son objetos o/y conductas, la observación; si son fuentes escritas, interpretación hermenéutica-dialéctica; en fin, los modos que cada investigador utiliza para ir conociendo su fenómeno en estudio. En cuanto al tipo de información esta puede ser textual, oral o conductual, o combinación de todas. Y en cuanto a las técnicas aplicadas estas son los procedimientos para construir la ejecutoria de cada modo de recolección de información; tal es el caso de la observación, cuya técnica nos remite a la definición del sujeto u objeto a ser observado, la determinación de una muestra representativa, la sistematización de las notas de observación y el involucramiento del investigador con los elementos de la realidad a ser estudiada.

En otro aspecto cabe destacar que cuando se menciona la investigación cualitativa se hace alusión directa al "trabajo de campo", que lejos de tener una relación aislada del trabajo de campo de la investigación cuantitativa, se refiere a lo mismo: procedimiento para buscar información en el contexto del objeto o sujeto en estudio. Es decir, es una

aproximación abierta a la realidad en donde hace vida nuestro fenómeno de interés investigativo; lo que diferencia una posición paradigmática de otra, es decir, un trabajo de campo cualitativo a otro cuantitativo, es el interés que elige el investigador para la recolección de información: el investigador orienta su estudio a el producto que desea obtener, ya sea uno que haga resaltare las cualidades inmersas en el fenómeno o sus cantidades y percepciones positivistas lógicas en el fenómeno abordado.

Por lo tanto, desde el punto de vista del diseño cualitativo, la recolección de información se da en razón de la dinámica de la investigación; el análisis de sus registros se orienta a una concepción holística, total, divergente y global de la realidad. Se trata de comprender la realidad no de transformarla.

A todas estas: ¿qué diseño cualitativo nos permite generar teoría? Diríamos que cada parte del proceso de investigación cualitativa es un granito de arena en la concepción de una teoría argumentativa de cualquier fenómeno en estudio, pero sin lugar a dudas que algunas técnicas contribuyen de forma más directa en el raciocinio. Nos referimos a la técnica de triangulación, la observación participante, el análisis de discurso, los grupos focales y las entrevistas a profundidad.

La triangulación consiste, asumiendo la posición de Kemmis (citado por J. I. Ruiz Olabuénaga, 2003), en el control cruzado entre diferentes fuentes de datos: personas, instrumentos, documentos, entre otros. Como técnica, aspira señalar o explicar más concretamente la riqueza y complejidad del comportamiento humano, con el fin de estudiarlo desde diferentes perspectivas. La triangulación se presenta en diversos tipos: triangulación de tiempo, que considera el factor de cambio y el proceso de indagación en términos longitudinales; la triangulación de espacios, que

trata de vencer el parroquianismo de estudios efectuados en el mismo país o dentro de la misma sub-cultura; combinado de triangulación en la cual se aprecia el objeto de estudio en contraste a otras variantes de la triangulación a la que ha sido expuesto el objeto de estudio; triangulación teórica que contrasta posiciones textuales en razón de un mismo fenómeno; triangulación de investigador, en la cual de comparan otras posiciones de investigadores con respecto a nuestro fenómeno estudiado; y triangulación metodológica, en la cual comparamos los resultados obtenidos sobre un mismo fenómeno de estudio desde diferentes técnicas de abordaje a la información.

Ahora bien, la triangulación no busca el contraste o el cotejo de resultados obtenidos por diferentes acercamientos metodológicos a la realidad social, sino el enriquecimiento de una visión, comprensión, única que resulta de la alimentación mutua de ambos acercamientos.

En otro aspecto, la observación participante es la observación activa del investigador; consiste en su participación real en la vida de la comunidad, grupo o situación que se investiga. El análisis del discurso, por su parte, describe los elementos resaltantes en un determinado texto escrito o hablado (tomado como registro oral), para la comprensión de la vida social.

En este mismo aspecto aparecen los grupos focales, cuya técnica es abordar la información en el medio social en un formato que permita mayor intervención al entrevistador, quien puede poner cierta cantidad de temáticas durante sus intervenciones. Es un micro-conjunto de individuos, en pequeño grupo de entre cinco o diez personas que representan a un macro-conjunto en términos discursivos.

Por último, la entrevista a profundidad es el abordaje

del fenómeno de estudio, materializado en sujeto, en varias conversaciones bajo diversos contextos y espacios, destacando el carácter clave del informante y la coherencia de su discurso oral-especializado.

La lógica del diseño cualitativo y sus técnicas nos refiere a que desde el punto de vista de las cualidades hay mucha tela que cortar; es un mundo en construcción; una realidad motivada por la inmensa necesidad de comunicación que tenían los investigadores en deuda con sus fenómenos de estudio.

Otro factor importante en la idea investigativa de la sociedad del Siglo XXI, se dan escenarios de la investigación acción-participativa. En este sentido, cuando se argumenta acerca de la investigación y el papel de ésta en la sociedad, normalmente se le relaciona con actividades o acciones que llevan a cabo un grupo de eruditos entorno a problemas o asuntos que deberían ser del interés del colectivo, pero a los cuales ese colectivo no está invitado a participar. El colectivo es la excusa, no el medio para alcanzar el fin; en ocasiones ese mismo colectivo se entera que lo han estudiado, evaluado y reflexionado, sin él mismo reconocer cómo llegaron a eso, salvo cuando se le da como pretexto que el desconocimiento del colectivo de que es estudiado es para salvaguardar una mentada "objetividad" que en casi todos los escenarios es confundida con neutralidad, aspectos totalmente diferentes y que no identifican el sentido ni la motivación real de algún estudio.

La investigación, en acepción de Frederick Lamson Whitney (1976), citando a Clifford Woody, "…es una indagación o examen cuidadoso o crítico en la búsqueda de hechos o principios; "…no es una mera busca de verdad, sino una indagación prolongada, intensiva e intencionada…". (p.19)

Pero esa búsqueda emplea, a juicio de Mario Tamayo (2006), instrumentos y procedimientos especiales con miras a la resolución de problemas o adquisición de nuevo conocimiento (p.82).

En este sentido, a comienzos del siglo XX, los trabajos de Collier y de Kart Lewin, enfocaron la investigación hacia la necesidad de la búsqueda a través de instrumentos especiales, bajo la consigna de involucrar a los sujetos investigados en la resolución de problemas o construcción de conocimiento. Es decir, para estos autores la investigación no debería circunscribirse a un investigador, sino a múltiples investigadores que, coordinados por objetivos y metas específicas, le dieran forma al objeto de estudio más inherente a la realidad y a los efectos de esa realidad sobre el colectivo investigado. Nace la investigación acción.

La investigación acción, según nos dice Ezequiel Ander-Egg (2003), no tomó cuerpo metodológico de inmediato; pasaría un buen tiempo para que el cuerpo metodológico tomara forma de metodologías de acción que permitiera desarrollar simultáneamente la investigación y alguna forma de intervención social (p.13). Lo que surgió fue una variada gama de tendencias, las cuales esbozaban diferentes marcos de referencia en los que se fue encuadrando teórica y epistemológicamente. En ese mismo sentido, naciendo el cuerpo metodológico, nace una dimensión crítica social que no existía en la propuesta de los primeros precursores de la investigación acción, caso Lewin, dado que éste concebía los cambios sólo en su dimensión intrasistémica y no en el contexto de las realidades sociales.

En razón de estas valoraciones, la investigación acción que comenzó siendo un esfuerzo por desarrollar enfoques investigativos que permitieran al investigador estar inmerso

en la realidad en estudio y tomar parte de ella, se le suma la necesidad de escuchar a los sujetos investigados y hacer posible que sus puntos de vistas estén reflejados en la investigación. De este modo se le suma un nuevo elemento a la propuesta de enfoque: la participación. La investigación acción participativa, IAP como se le conoce universalmente, tiene como razón de ser conocer la forma en que la gente interpreta las estructuras sociales para desarrollar actividades comunes; la IAP parte del postulado de que el conocimiento de la realidad del objeto es en sí mismo un proceso de transformación, a través de la superación de los conflictos y contradicciones del investigador, del grupo participativo y del problema u objeto de estudio. Ese conocimiento de la realidad no se descubre, se posee. Y el poseedor de esa realidad es el ser humano.

El ser humano, o seres humanos, tú, ustedes y yo, somos, citando a Humberto Maturana (1997), "…seres sociales: vivimos nuestro ser cotidiano en continua imbricación con el ser de otros…Al mismo tiempo los seres humanos somos individuos: vivimos nuestro ser cotidiano como un continuo devenir de experiencias individuales intransferibles… Ser social y ser individual parecen condiciones contradictorias de existencia. De hecho, una buena parte de la historia política, económica y cultural de la humanidad, particularmente durante los últimos doscientos años en Occidente, tiene que ver con este dilema. Así, distintas teorías políticas y económicas, fundadas en diferentes ideologías de lo humano, enfatizan un aspecto u otro de esta dualidad, ya sea reclamando una subordinación de los intereses individuales a los intereses sociales, o al revés, enajenando al ser humano de la unidad de su experiencia cotidiana. Más aún, cada una de las ideologías en que se fundan estas teorías políticas

y económicas, constituyen una visión de los fenómenos sociales e individuales que pretende afirmarse en una descripción verdadera de la naturaleza biológica, psicológica o espiritual, de lo humano…" (p.3).

En este sentido, el fenómeno de estudio que aborda la IAP está relacionado con la cotidianidad y con ese carácter de intransferibilidad de las experiencias individuales, ante lo cual investigar significa liberar las potencialidades creadoras de los individuos y la movilización de recursos humanos para la solución de problemas sociales.

La IAP asume como necesarios temas de interés colectivo, para transformarlos y mediante la implementación de una dialéctica entre el conocimiento y la acción, conocer la realidad y actuar sobre ella (en acepción de Ezequiel Ander Egg). Porque la IAP no surge como propuesta de un investigador o un grupo académico, sino como expresión de un colectivo en el cual impacta directamente la investigación a realizar.

En cuanto al significado real de la IAP, se desprende: por investigación, el procedimiento reflexivo, sistemático, controlado y crítico que tiene por finalidad estudiar algún aspecto de la realidad; por acción, la forma de realizar el estudio que implica un modo de intervención, orientada por el investigador y los sujetos investigados; participación, cuyo proceso involucra tanto a los investigadores como a los destinatarios de la investigación, quienes no son considerados simplemente como objetos de investigación, sino como sujetos activos que contribuyen a conocer y transformar la realidad en la que están implicados. En una palabra, y aceptando la percepción que al respecto tiene Ezequiel Ander Egg, la Investigación Acción Participativa supone la simultaneidad del proceso de conocer y de intervenir, e

implica la participación de la misma gente involucrada en el programa de estudio y de acción.

La IAP tiene como intencionalidad la promoción de la participación activa de un colectivo investigado; así mismo, supone la superación de toda forma de relaciones dicotómicas jerarquizadas, es decir, imposición o supremacía del investigador sobre el objeto de estudio o viceversa. Es una relación heurística, no de estratificación; en otro sentido, la comunicación adquiere un nivel de iguales, en el cual el compromiso es el motor que orienta el estudio; la IAP es una herramienta intelectual al servicio de las comunidades, en este sentido su esencia ideológica obedece al bien común, al consenso, podrá no tener una neutralidad extrema, pero si se maneja en razón de un bajo perfil de crítica política, porque su objetivo es solucionar la situación-problema y transformarla, no polemizar. Aunque en el acto mismo de transformar, la persuasión y la actividad política de convencimiento imponen algunos de sus intereses.

En otro aspecto, en lo que se refiere a la metodología, la IAP mezcla los enfoques dialécticos y sistémicos, privilegiando el abordaje cualitativo al cuantitativo, dado que su razón de ser es interpretar y comprender la situación-problema para lograr introducir cambios sustanciales en el objeto de estudio. En este sentido expresa Ander Egg, siendo la IAP una metodología sólo realizable con la efectiva participación de la gente, no sólo se plantea el problema de ofrecer espacios y canales de participación, también es necesario proporcionar instrumentos operativos para que la gente pueda participar realmente. Este aprendizaje que proporciona esta metodología es uno de los aportes más útiles y peculiares de la IAP, para que la gente, a través del conocer, participe del *poder hacer*. (Ander Egg, 2003, p.41).

La IAP es un método de investigación que supone la búsqueda y la práctica participativa de la gente involucrada en el estudio, exigiendo un compromiso de los involucrados y una clara identificación del contexto en el cual se encuentra inmerso el objeto de investigación. La IAP es un esfuerzo colectivo para alcanzar la transformación real de la situación-problema abordada; todo lo demás que aspire llevar esta denominación, sino es en estas condiciones, no es IAP.

Otro factor importante es la etnografía, la cual se refiere al estudio descriptivo de las costumbres y tradiciones de los pueblos; más allá de lo descriptivo, que sería delinear, dibujar, figurar, representar algo de modo tal que dé cabal idea de lo que es, la etnografía se refiere a la comprensión de lo que se describe. Por ello, cuando aborda la sociedad y se toma con su contexto, lo que hace es escudriñar los elementos que determinan el ahora en razón de un pasado que proyecta su futuro.

En acepción de Ana María Rusque (2003), la etnografía, como proceso de investigación, se orienta al estudio del medio social cuidando resguardar el ambiente natural e intentando interpretar los hechos que observa el investigador. "La investigación etnográfica se ha transformado en una importante perspectiva de observación del comportamiento habitual de los actores sociales, abordando su identidad con el contexto y su desenvolvimiento en la construcción de sus espacios de convivencia" (p.53)

El origen del término se le atribuye al historiador alemán B.G. Niebur, quien lo utilizó por vez primera en un curso impartido en la universidad de Berlín, en 1810; pero sería el italiano Balbi quien lo difundiera en la obra *Atlas etnographique du globe* en 1826, en el cual se concibió esta

como una ciencia que busca la clasificación de los grupos humanos atendiendo a sus rasgos lingüísticos.

En este sentido, algunos autores aprecian a la etnografía como una rama descriptiva de la antropología cultural, que se ocupa de la catalogación y descripción de las peculiaridades culturales de los distintos grupos humanos, sobre todo de sus rasgos lingüísticos, modos de vivir, costumbres, tradiciones, instituciones, técnicas, entre otras, que proporcionan los materiales de base para la etnología.

En la antigüedad ya existían descripciones de carácter etnográfico, relatos de navegantes y exploradores, o de algunos historiadores como Herodoto. En la Edad Media proliferaron las narraciones de carácter teratológico (hombres-lobo, hombres acéfalos, sirenas, etc.), pero destacan las observaciones efectuadas por Marco Polo y, especialmente, los estudios de Ibn Khaldún.

Para Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu (1998), la etnografía contemporánea distingue entre los aspectos *etics* y los aspectos *emics*. Los aspectos *etics* se refieren a las técnicas y generalizaciones sobre los acontecimientos culturales, pautas de conducta, pensamientos e ideologías que pretenden ser verificables objetivamente y válidos intraculturalmente. Los aspectos *emics* son las descripciones o juicios referentes a las creencias, pautas de conducta, ideas y valores que hacen los miembros de una cultura. Al llevar a cabo una investigación en el modo *emic*, los etnógrafos intentan adquirir un conocimiento de las categorías y reglas necesarias para pensar y actuar como un nativo. Las descripciones *etic*, en cambio, pretenden generar teorías científicas fructíferas sobre las causas de las semejanzas y diferencias socioculturales.

En este sentido, Miguel Martínez Miguélez (2004), expresa que el término etnografía se refiere a la descripción del estilo

de vida de un grupo de personas habituadas a vivir juntas. Por lo que "la convivencia juntos" es la unidad de análisis para el investigador; "…el enfoque etnográfico se apoya en la convicción de que las tradiciones, las funciones, los valores y las normas del ambiente en que vive se van internalizando poco a poco y generan regularidades que pueden explicar la conducta individual y de grupo en forma adecuada…" (p.182).

El descubrimiento de la sociedad a través del enfoque etnográfico se da en sentido de que su interés de estudio es la realidad que emerge o surge de la interacción de los actores sociales, buscando la estructura, función y significado de los elementos intervinientes, a efecto de comprender el sistema de relaciones en el cual las variables o propiedades se encuentran insertadas.

A través del estudio etnográfico, en acepción de Mario Tamayo y Tamayo (2006), el investigador se involucra de forma directa en la vida social, permitiendo comprender el contexto social del cual forma parte la escena o práctica que estudia, así mismo se permite describir diversos aspectos poco observados o inadvertidos que los actores sociales tienden a ocultar o comunicar.

Desde esta perspectiva, la investigación etnográfica se asume como el producto de una dinámica exploratoria que realiza el investigador en su relación con el objeto de estudio y los sujetos involucrados con ese objeto de estudio. El investigador interrelaciona su conducta heurística con la intención de conocer el significado y propósito que alberga el estudio, en miras a comprenderlo en un contexto determinado que, valiéndose de técnicas primarias de recolección de información, alcanza perfilar la lógica de los eventos en el marco de un enfoque fenomenológico que

permita ciertos niveles de objetividad.

En esencia, la investigación etnográfica es ideográfica, es decir, que busca comprender la complejidad de las relaciones en sociedad en razón de un grupo, o segmento social identificado y contextualizado, para reconocer en ellos el por qué de su comportamiento social y el valor humano de sus relaciones en un tiempo histórico determinado. Nos adherimos a lo expresado por Miguel Martínez Miguélez (2004), al decir que "…una buena etnografía describe las estructuras o patrones generales…, las regularidades dentro del sistema individual o social estudiado" (p.202).

Un aspecto muy de la transmodernidad es amalgamar las historias de vida, como relato a la rigurosidad cualitativa. Hay una confusión entre quienes defienden el paradigma cuantitativo y los que defienden el paradigma cualitativo: su discusión acerca de la confiabilidad y validez entre estas orientaciones de investigación. Unos se atribuyen mayor rigurosidad que otros; pero en ambos el porcentaje de desaciertos y aciertos es igual. Tanto la visión cuantitativa tiene sus aproximaciones a la verdad, como la visión cualitativa; es un asunto de contexto, de condiciones adecuadas en la construcción del pensamiento científico, y no de un grupo o "secta" que tenga el "derecho" de poseer la verdad.

El enfoque *Historias de vida*, quizás desde el punto de vista cuantitativo, no tiene un sentido de importancia mayor que el que sea un registro de una posición o punto de vista de un actor social en un momento determinado. Su trascendencia estaría circunscrita al aporte numérico de algún dato; pero desde el punto de vista cualitativo representa un sin fin de posibilidades de información y conocimiento acerca de ese actor social.

Antes de continuar explorando es pertinente abordar un término que tiende a generar confusión a la hora de distinguir elementos cuantitativos de los cualitativos, nos referimos al "dato". Por dato, según el Diccionario de la Real Academia Española, el cual nos indica que viene de la voz latina *datum*, que significa lo que se da, es un antecedente necesario para llegar al conocimiento exacto de algo o para deducir las consecuencias legítimas de un hecho; desde el punto de vista cuantitativo es identificado como lo recolectado en el proceso de búsqueda de conocimiento; para los cualitativitas es algo más, un elemento que es dado pero que tiene historia y sensaciones. Para aproximarse a esta idea el filósofo Moore, así como Russell, ingeniaron el termino *sense data*, con lo cual buscaban referirse a los datos de los sentidos, o datos sensoriales, en oposición a los objetos físicos, cuya existencia se infiere como causa de aquéllos. Russell llama *sensibilia* a los datos sensoriales en cuanto pueden considerarse permanentes sin ser percibidos; sus afirmaciones sobre si los *sense data* y los *sensibilia* son mentales o físicos, o ambas cosas a la vez, no son claras; los distingue, no obstante, claramente de la sensación, que sí es un acto de la conciencia. Para efectos de nuestra exploración cualitativa, nos parece más acertado utilizar los términos "información" o "hechos", puesto que, a pesar de que se ha intentado despejar las dudas, ellas continúan, impidiendo que florezca la idea de un lenguaje particular, identidad de las cualidades que se desean describir y explicar.

En este contexto etimológico nos aparecen las *historias de vida* como una técnica de investigación que aspira, en palabras de Ana María Rusque (2003), comprender el medio social y los procesos sociales, a partir de una persona o grupo de personas. La gran confusión se ha presentado en cuanto a

la relación que las *historias de vida* tienen con los *relatos de vida* y los enfoques autobiográficos. La diferencia está en que las *historias de vida* indagan sobre el medio social en el cual una persona o grupo de persona han evolucionado sus relaciones sociales en un tiempo determinado; en cambio los *relatos de vida* se refieren al comportamiento de una persona en su entorno, se hace énfasis en los aspectos individuales y biográficos, siendo el de la experiencia individual la que devela cómo un individuo ha actuado en su inserción y evolución en la vida social.

En este sentido es importante destacar que las *historias de vida* van más allá de una relación de la persona con su contexto social, es una vía para comprender la complejidad de las relaciones sociales. Puede valerse el investigador de una persona de un grupo para buscar interpretar el tipo de relaciones sociales que ese grupo desarrolla, pero ello no debe considerarse como una "muestra representativa", puesto que desde el punto de vista cualitativo "la muestra representativa de tipo estadístico" no interesa, importa el efecto conductual y emocional que determinadas realidades causan en los sujetos estudiados.

Sobre las consideraciones anteriores, Jorge Omar Maldonado (2000), expresa: "La historia de vida es análoga a la observación participante. Su diferencia básica radica en lo amplio de su cobertura, más que en su intención. En vez de observar una institución, el investigador selecciona informantes dentro de ella a fin de realizar un análisis crítico, uniendo las piezas de las diversas experiencias de esas vidas, mediante toda la información que pueda ser obtenida" (p.75).

Según se ha citado, en las *historias de vida* (que a diferencia de Maldonado a nuestro juicio ha de ser plural porque

eso mantiene la posibilidad de ser aplicada a grupos de personas), el investigador determina quién o quiénes serán sus informantes claves, lo que hace que la investigación tenga un carácter dirigido, aunque no por ello el uso de esta técnica esté enmarcada en criterios cerrados, todo lo contrario, es flexible y amplia en lo que tiene que ver con el desenvolvimiento y aporte informativo de los sujetos investigados.

Hechas estas apreciaciones anteriores es importante referirnos a la metodología y al aspecto ético que tiene que ver con la utilización de las *historias de vida* como técnica de recolección de información. Ana María Rusque (2003), especifica un esquema muy general del cómo organizar y afrontar un estudio desde la técnica, para algunos método, de las *historias de vida*: Problemática, se formula la hipótesis y se pone en marcha proposiciones de interpretación para ir ordenando la historia; Recolección, la vía expedita son las entrevistas, y para poder hablar de *historias de vida* tiene que haber, como mínimo, veinticinco (25) sesiones de trabajo, en donde se evidencie cincuenta(50) a cien (100) horas de entrevista; Proceso de Trascripción, es la etapa de reproducción de las entrevistas realizadas, donde el investigador debe dejar evidencias de todo lo oído y visto, tanto los sucesos importantes como los superfluos; y el Análisis e Interpretación de los Resultados, en donde el investigador se vale del análisis del discurso y el análisis de contenido, para categorizar e ir relacionando los elementos inmersos en las historias que de alguna manera responden a la identificación de los elementos característicos del medio social en donde se encuentra inmerso el sujeto, o sujetos investigados.

A todo esto, se suma el problema ético. Según nos hace ver Jorge Omar Maldonado (2000), las *historias de vida* implican el estudio de una persona viva; al publicarse el trabajo, existe la posibilidad que otras personas lleguen a leer esa investigación y hacerse juicios, generándose la puesta en evidencia de sentimientos y confidencialidades. Es por ello que el investigador tiene que considerar de qué manera la difusión de su estudio pueda perjudicar a sus informantes; como una solución a este problema, algunos investigadores optan por no dar a conocer el nombre de los mismos o en su lugar dar referencia de que se utilizaran nombres "falsos" a solicitud de los informantes.

Es importante destacar que el interés del investigador con la utilización de las *historias de vida* no es develar la relación social-situacional de una persona y su evolución en su experiencia de vida (eso sería biografía o relato de vida), ni abordar la descripción y explicación social de una comunidad determinada (eso sería etnografía), sino comprender el medio social y los procesos sociales partiendo de un actor social, o actores sociales determinados, en el cual la experiencia y la manera de contar esa experiencia se convierte en la confiabilidad del estudio.

En este mismo tenor está el interaccionismo simbólico constituye una corriente sociológica que vio su luz en los años treinta, desarrollándose en EE.UU. en la década de los cincuenta y sesenta; la Escuela de Chicago fue el asiento de importantes investigadores que le dieron cuerpo a esta teoría que articulaba su interés entre lo psicológico y lo social.

Como principales representantes aparecen Georg Herbert Mead (1863-1931), Herbert Blumer (1900-1987), quien acuñó el término en 1937, Charles Horton Cooley, Howard S. Becker; entre otros. Como corriente de pensamiento

surge de la mano del pragmatismo nominalista y del conductismo, oponiéndose al funcionalismo y suponiendo que la realidad social se conoce a partir de las acciones y las interacciones de los actores sociales. En tal sentido, el individuo, o persona, es concebido como "yo" o "sí mismo" y los demás, a través del vínculo de la comunicación; ese mismo individuo se comporta activamente frente al medio social y éste, a su vez, influye en el individuo, el cual está interrelacionado a través de la acción social.

En razón de esta percepción se habla de la persona en términos del "sí mismo", o la persona, con la característica básica de la reflexividad: *capacidad de tenerse uno mismo como objeto de conocimiento*. Bajo esta premisa, el conocimiento acerca de lo que el "yo" tiene de sí mismo, es percibido por los demás, en cuanto que ese "yo" es un reflejo del ser de los otros. Esto hace que se aprecie la persona en el marco de los procesos sociales: *a través del lenguaje, en todas sus variantes, por cuyo medio percibimos las reacciones de los demás frente a nosotros.*

Partiendo de estas ideas generales se hace importante describir la percepción del interaccionismo simbólico desde el discurso de uno de sus precursores; porque, en definitiva, el por qué y el cómo de una investigación desde este enfoque pragmático-conductual, tiene que ver más con las experiencias y realidades que cada autor o investigador confronta al encarar su objeto de estudio.

Como ya se nombró en párrafo anterior, Herbert Blumer, discípulo del sociólogo norteamericano Georg Herbert Mead, fue quien acuñó el término de interaccionismo simbólico a mediados de la década de los treinta. Para él la percepción de la realidad está enmarcada en la vida de los grupos humanos y en el comportamiento del hombre en razón de tres premisas básicas: el ser humano orienta

su conducta hacia sus semejantes y su entorno natural, en razón de lo que éstos significan para él; ese significado que tiene de sus semejantes y su entorno natural, surge como consecuencia de la interacción social entre individuos; y los significados se evalúan y modifican mediante un proceso de interpretación que la propia persona estimula y desarrolla. Para Blumer interpretar supone un proceso de auto-interpretación; es decir, el "yo" y el "mí", interactúan para contemplar los factores causales, asumiendo la experiencia individual, fruto de la interacción social, como el referente que orienta y condiciona la conducta del investigador y por ende su visión de la realidad.

Blumer igualmente da cuerpo a una teoría del interaccionismo simbólico partiendo de lo que él ha llamado ideas básicas o "imágenes radicales". Estas ideas básicas son: Los grupos humanos están formados por individuos o personas en acción, lo que marca la naturaleza de su vida y de los grupos humanos; la interacción es un proceso que forma parte del comportamiento humano, por lo cual su naturaleza es social; en cuanto a la naturaleza de los objetos apreciados desde el enfoque del interaccionismo simbólico, estos tienen el significado que cada persona o investigador le da, son creaciones sociales, resultado de las indicaciones que emanan de la interacción social; la persona humana materializa una interacción consigo mismo, la cual sirve de referente para sus interacciones con el entorno, es decir, la persona es agente, objeto de sus propios actos; la acción por parte del ser humano es el producto de diversas consideraciones generales que va adquiriendo a través de la interacción social, marcando una línea de conducta basada en el modo de interpretar la información que recibe de su entorno; y la acción conjunta constituye la conclusión de los

actos de los individuos que forman parte de un colectivo determinado.

Esta posición de Blumer ha tenido críticas desde el punto de vista de la concepción de sociedad humana por parte de la teoría sociológica, para quien la sociedad humana no está compuesta de individuos dotados de un "sí mismo", apreciando a la persona como un organismo que responde a las fuerzas que actúan sobre él; y en el mismo sentido, se aprecia las acciones sociales como producto de factores que la condicionan, y no como elaboraciones individuales mediante un proceso de interpretación.

A todas estas, Blumer propone una visión metodológica para el interaccionismo simbólico la cual estaría dentro del enfoque empírico, desde donde poder apreciar el conocimiento de la vida de grupo y su comportamiento, partiendo de "datos" y referencias de observación que materialicen la verificación de los juicios emitidos por el investigador. Este enfoque empírico consistiría en: un esquema tradicional del método científico para el ordenamiento de la información; si bien para el método científico tradicional lo que importa es el resultado, en la aplicación de este enfoque en el interaccionismo simbólico, se le da importancia a la "adecuación al mundo empírico en estudio" del método de diagnóstico y recolección de información. Puesto que el mundo empírico observado por la individualidad del investigador proporciona el conocimiento directo de la vida social que es la razón de ser de un estudio desde el punto de vista del interaccionismo simbólico.

En una palabra, Blumer entiende por el enfoque del interaccionismo simbólico una ruta en donde el objeto de estudio, la naturaleza de la vida y de los grupos sociales,

tiene que ser vista respetando en mundo empírico en donde se construye. Son los seres humanos los que crean la realidad social, por esta razón la comprensión de la experiencia subjetiva de las personas describe lo que sucede en las sociedades, desde sus elementos más complejos o los más simples, destacando el campo del lenguaje y de los símbolos, como parte de un proceso de significación de la realidad, que podría entenderse como una "construcción y reconstrucción" del mundo de la vida, pero desde el ámbito de la categorización social y psicológica.

En concordancia con lo anterior, y tomando ideas de Miguel Martínez Miguélez (2004, pp.125-130), el interaccionismo simbólico es una orientación metodológica que comparte espacio de explicación y descripción con la hermenéutica y la interpretación. El fin último del interaccionismo simbólico es comprender el proceso de asignación de símbolos con significado al lenguaje hablado o escrito y al comportamiento en la interacción social.

Ese interaccionismo simbólico se vuelve inteligible en la medida que los actores sociales describen sus propios hechos y acciones, tomándose como objeto de estudio para formular una interpretación de lo que son realmente en el medio social. En este sentido, el interaccionismo simbólico presenta otras variantes, tales como el interaccionismo interpretativo, el cual, propuesto por Norman Denzin, en la década del setenta, viene a dar respuesta a situaciones de esa interacción social que el estricto empirismo simbólico no permitía.

El interaccionismo interpretativo constituye en la investigación social, una especie de desconstrucción de la teoría que trata de responder a la realidad a través de síntesis y reformulaciones de cómo se presentan las interacciones que

conectan las vidas de las personas con las representaciones culturales creadas en el proceso de socialización o experiencia de vidas.

La intención de Denzin con su propuesta de un interaccionismo interpretativo, es brindarle acercamiento al enfoque a los principios cualitativos de investigación, así como crear una vía para fundamentar el criticismo cultural desde la óptica de los propios actores sociales. En tal sentido, podríamos simplificar la postura de Denzin en tres grandes visiones teoréticas: 1.- Es necesario subvertir es significado de un texto, mostrando sus significados dominantes y alterándolos con significados adversos que promuevan una contradicción dialéctica para enriquecimiento del punto de vista crítico; 2.- En la descripción y explicación de los significados, ya sea de algún texto o hechos, deben contextualizarse haciendo hincapié en lo ideológico y político, a efecto de sacar a flote los prejuicios y demás vicios valorativos que se tienen en las sociedades modernas y que repercuten en el proceso de interacción; y 3.- Interpretar textos y hechos , es explorar el carácter vivencial de los actores sociales, por ello es necesario poner acento en la explicación del comportamiento de los sujetos y sus intencionalidades, lo que nos permitirá conocer el patrón que orienta el conjunto de realidades significantes en los sujetos sometidos a estudio.

Otro de los puntos de vistas concatenado con el interaccionismo simbólico, pero que se orienta más a profundizarlo desde la perspectiva cualitativa, es el de Irving Goffman, para quien el estudio del interaccionismo simbólico debería enfocar la estigmatización y contraposición de símbolos en razón del sistema de acción social, a efecto de no sólo enfocarse en el significado sino en

las categorías sociales que condicionan ese significado.

En un aspecto más adherido a la descripción de los hechos sociales, surge la fenomenología, la voz griega que la simboliza, *phaenomenon,* nos refiere al fenómeno, a la apariencia; que vendría significar *discurso de lo que aparece,* hay que delimitarla en el sentido general y etimológico de su significado, el cual se centra en la descripción de *lo que aparece a la conciencia*, en una palabra: el fenómeno.

Desde el punto de vista filosófico, según nos dicen Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu (1998), el uso del término "fenomenología" se debe a J.H. Lambert, en su obra Nuevo Organon, publicada en 1764. Para Lambert consistía en una doctrina de la apariencia, en oposición a la doctrina de la verdad.

Por otra parte, el filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), "…ahonda el sentido del término y lo aplica al camino vivencial que recorre la conciencia hasta llegar al saber absoluto o ciencia; lo describe como el devenir de la ciencia en general o del saber y lo define como ciencia de la experiencia de la conciencia. (Cortés y Martínez, 1998, sn).

Sobre la base de estas consideraciones el alemán Edmund Husserl (1859-1938) construyó una definición acabada de fenomenología, presentándola como una corriente filosófica con características de trascendental; para él la fenomenología constituye "…el método que permite describir el sentido de las cosas viviéndolas como fenómenos (noemáticos) de conciencia. Lo concibe como una tarea de clarificación para poder llegar a las cosas mismas partiendo de la propia subjetividad, en cuanto las cosas se experimentan primariamente como hechos de conciencia, cuya característica fundamental es la intencionalidad. No se

trata de una descripción empírica o meramente psicológica, sino trascendental, esto es, constitutiva del conocimiento de lo experimentado, porque se funda en los rasgos esenciales de lo que aparece a la conciencia" (Cortés y Martínez, 1998, sn).

A los efectos de esto, Husserl propone un método fenomenológico para clasificar y organizar ese sentido de los fenómenos. Esta visión sistemática y coherente de lo fenomenológico lo describe una serie de pasos que resaltan la importancia del sujeto en el objeto de estudio de los fenómenos: "1. Reducción fenomenológica: consiste en poner entre paréntesis, a modo de una suspensión de juicio (epokhé), lo que Husserl denomina la actitud natural: creencia en la realidad del mundo, cuestionamiento de si lo percibido es real, supuestos teóricos que lo justifican, afirmaciones de las ciencias de la naturaleza, etc. El resultado de esta reducción o epokhé es que no queda sino el residuo fenomenológico, a saber, las vivencias o fenómenos de la conciencia, cuya estructura intencional presenta dos aspectos fundamentales: el contenido de conciencia, nóema, y el acto con que se expresa este contenido, nóesis.;

2. Reducción eidética: la realidad fenoménica, por una libre consideración de todas las posibilidades que la razón descubre en ella, pierde las características individuales y concretas y revela una esencia constante e invariable. La razón pone entre paréntesis todo lo que no es fenómeno y, del fenómeno, todo lo que no constituye su esencia y su sentido, su forma o su idea (eidos): intuición o reducción eidética. La ciencia de estas esencias, y su descripción, es la tarea fundamental de la fenomenología; 3. Reducción trascendental: resultado de la reducción fenomenológica no es sólo la aparición de lo que se da a conocer a la conciencia

(los nóemas), sino también el que todo es conciencia (nóesis); esta unión dad de nóema y nóesis configura la unidad de conciencia, o la subjetividad; esto es, el sujeto trascendental. De esta conciencia trascendental, surge el mundo conocido; y 4. Mundo e intersubjetividad: en la misma conciencia está ya presente el mundo, porque de la misma manera que no hay conciencia sin sujeto tampoco la hay sin mundo. "La fenomenología lleva metódicamente, a través de los nóemas, al descubrimiento y análisis de los objetos del mundo (cosas, animales, psiquismos) y al descubrimiento y análisis de los demás, los otros, como sujetos igualmente conscientes, con los que construimos (intersubjetivamente) el sentido del mundo o un mundo común para todos nosotros" (Cortés y Martínez, 1998, sn).

Ahora bien, la fenomenología no es simplemente un método para llegar a una actitud filosófica, es una ciencia de las esencias como estimaba Husserl, la cual se identifica con un idealismo trascendental. Tal cual el propio Husserl (1979) lo expresa: "…La fenomenología tiene que llegar por sí misma a los sistemas de conceptos que determinan el sentido fundamental de todos los ámbitos científicos. Estos son los conceptos que predelinean todas las demarcaciones formales de las idea-forma de un posible universo del ser en general y, por tanto, también la de un posible mundo en general. De acuerdo con esto, ellos tienen que ser los auténticos conceptos fundamentales de todas las ciencias. (...) Así, pues, las investigaciones relativas a la constitución trascendental de un mundo, que hemos esbozado someramente más arriba, no son nada más que el comienzo de una aclaración radical del sentido y del origen (o bien, el sentido a partir del origen) de los conceptos mundo, naturaleza, espacio, tiempo, esencial animal, psique, cuerpo

orgánico, comunidad social, cultura, etc. Es claro que la efectiva realización de las investigaciones indicadas tendría que conducir a todos los conceptos que, sin ser elucidados, cumplen las funciones de conceptos fundamentales de las ciencias positivas, pero que en la fenomenología surgen con una claridad y distinción universales, que ya no dan lugar a ninguna cuestión concebible..." (pp.230-231).

Desde el punto de vista fenomenológico no se excluye de su objeto de estudio nada de lo que se presenta a la conciencia; se "…desea aceptar sólo lo que se presenta y, precisamente, así como se presenta; y este punto de partida es puesto como base debido a que el hombre sólo puede hablar de lo que se le presenta en su corriente de conciencia o de experiencia…" (Martínez Miguélez, 2004, p. 138).

En tal sentido Johan Hessen (1978), expresa: "El fenomenalismo -refiriéndose a la fenomenología- es una teoría que afirma que no podemos conocer las cosas como son en sí, sino tan sólo en su apariencia. El fenomenalismo acepta la existencia de las cosas, pero niega que podamos conocer su esencia. Únicamente podemos conocer que las cosas son, pero no podemos saber lo que son…" (p.96).

El mismo Hessen (1978) presenta una relación directa de la fenomenología con el idealismo trascendental de Kant. Esgrimiendo que su forma esencial se reduce a tres proposiciones: "…1.- La cosa no puede ser conocida en sí; 2.- Nuestro conocimiento está limitado al mundo fenoménico; y 3.- El mundo fenoménico aparece en nuestra conciencia porque ordenamos y elaboramos el material sensible según las formas a priori de la intención y del entendimiento" (p.98).

A todas estas, lo que conocemos como fenómenos no es más que la manifestación presente en la consciencia de un sujeto

y la cual aparece como objeto de su percepción; por ello se hace necesario categorizar esas manifestaciones para ser estudiadas en su justo contexto, dado que los fenómenos no son propiedades de las cosas, sino formas lógicas y subjetivas de nuestro entendimiento.

Referencias bibliográficas

Agudelo Villa, Hernando (1966). La Revolución del Desarrollo, Editorial Roble, México.

Ahumada, Consuelo (1998). El Modelo Neoliberal y su Impacto en la Sociedad Colombiana, El Ancora Editores, Bogotá.

Alútiza, Juan Carlos (2003). Las fuentes normativas de la moralidad pública moderna. Contribuciones de Durkheim, Habernas y Rawls. Documento-Universidad Pública de Navarra, Facultad de Ciencias Humanas; en línea: www. unanavarra.es/pdfs/tesis/alustiz.

Ander-Egg, E. (1996). Interdisciplinariedad en Educación. Buenos Aires, Editorial Lumen Colección Respuestas Educativas.

Ander-Egg, Ezequiel (2003). Repensando la investigación-Acción-Participativa. Argentina, 4ta edición, Editorial Lumen.

Arnold, M. (2004). Recursos para la investigación sistémico/ constructivista. En Osorio, F. (Edit). Ensayos sobre socioautopoiesis y epistemología constructivista. Santiago de Chile, Ediciones de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Santiago de Chile.

Arnold, Marcelo y Fernando Robles (2000). Explorando Caminos Transilustrados más allá del Neopositivismo. Epistemologías para el Siglo XXI. Santiago de Chile, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile: http:// rehue.csociales.uchile.cl

Arnold, Marcelo y Fernando Robles (2000). Explorando Caminos Transilustrados más allá del Neopositivismo. Epistemologías para el Siglo XXI. Santiago de Chile, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile: http://

rehue.csociales.uchile.cl
Azócar, R. (2007). Pensamiento Complejo. Caracas, ediciones de la Fundación El Perro y La Rana.
Azócar, R. (2014). Metodología de la Complejidad. Mendoza, Editora Digital.
Bachelard, Gastón (1976). La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo. México, 5ta. Edición, Editorial Siglo XXI.
Balza, A. (2006). Pensar la investigación y el aprendizaje desde la perspectiva de la transdisciplinariedad. En cosmovisiones de la educación en el contexto de la Transcomplejidad. Postdoctorado en Ciencias de la Educación. Universidad Bicentenaria de Aragua. San Joaquín de Turmero.
Barrera, M. (2001). Introducción a la educación holística. Caracas. Ediciones Sypal.
Becerra, R. (2006). La Formación del Docente Integrador Bajo un Enfoque Interdisciplinario y Transformador -Desde la Perspectiva de los Grupos Profesionales en Educación Matemática- Tesis Doctoral no publicada. Universidad Pedagógica Experimental Libertador. Instituto Pedagógico de Caracas, Caracas.
Berman, M. (1981). El reencantamiento del mundo. Santiago de Chile, Editorial Cuatro Vientos.
Berman, M. (1988). Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad, Editorial Siglo XXI, México, 11ava edición.
Blanco Muñoz, Agustín. Metodología, investigación y sociedad. Caracas, 2da edición, Editado por FACES-UCV.
Bombarolo, Félix (2003). "El Fortalecimiento de los canales de participación ciudadana frente a los retos de la desigualdad social". Págs. 257-282.*Políticas Públicas, inclusión social y ciudadanía. C*ompilador Klaus Bodemer (editor)

Caracas, Editorial Nueva Sociedad.
Briggs, A. y Michaud, G. (1972). Problemas y Soluciones. En OECDCERI, Interdisciplinariedad. Problemas de la Enseñanza y de la Investigación en las Universidades. México, ediciones de la ANUIES.
Bunge, M. (2001). Sociología de la ciencia. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
Cambursano, S. (2006). Interdisciplinar, transdisciplinar y multidisciplinar. Prácticas en docencia e investigación. Bogotá, Doctorado en Ciencias Humanas. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Catamarca.
Capra, F. (2002). La trama de la vida. Barcelona España: Ed. Anagrama.
Capra, F. (2012). Las conexiones ocultas. Barcelona, España, 8va reimpresión, Editorial Anagrama.
Capra, Fritjof (1999). El punto crucial. La necesaria visión de una realidad. Una reconciliación entre ciencia y espíritu humano para hacer posible el futuro. Traducción de Graciela de Luis, Buenos Aires-Argentina, Editorial Estaciones.
Carmona Rodríguez, Miriam A. (2004). Transdisciplinariedad: Una propuesta para la Educación Superior en Venezuela. Caracas, Revista de Pedagogía, v.25 Nº.73.
Carrizo, L. (2008). El investigador y la actitud transdisciplinaria. Condiciones, implicancia y limitaciones. Uruguay, Ediciones del Centro Latinoamericano de Economía Humana.
Carrizo, L., Espina, M. y Klein, J. (2004). Transdisciplinariedad y Complejidad en el Análisis Social. París, ediciones de la UNESCO. Investigación y Postgrado, Vol. 24 Nº 3. 2009 (pp. 11-44) 43
Carta de la Transdisciplinariedad. (1994). Documento en

Línea. Disponible: www.filosofia.org/cod/c1994tra.htm (Consulta: 2016, enero 23).
Casanova, R. (2003). Notas sobre las relaciones entre educación e interdisciplinariedad. Caracas, UCV (CENDES). (Mimeografiado).
Castell, M. (1997). La era de la información, Economía, Sociedad y Cultura: Fin de Milenio. Madrid, Alianza Editorial.
Castell, M. (2001). La era de la información, Economía, Sociedad y Cultura: La Sociedad Red. Madrid, 4ta edición. Alianza Editorial.
Castro, Gregorio (1999). El Asalto del Plural. Complejidad social, contextualización teórica y control empírico en la investigación social. Caracas, Ediciones de FACES-UCV y el Fondo Editorial Tropykos.
Cepal (2001). Una Década de Luces y Sombras: América Latina y el Caribe en los Años Noventa, Bogotá, Alfaomega S.A.
Chacón de J., N. y Zalzman, A. (1981). La Interdisciplinariedad: sus posibilidades en la formulación del currículo. Madrid, Editorial EDAF.
Chavarría, M. (2004). Educación en un Mundo Globalizado. Retos y tendencias del proceso educativo. México, Editorial Trillas.
Chomsky, Noam y Edgar S. Herman (1981). Washington y el fascismo en el tercer mundo. México, Editorial Siglo XXI.
Ciurana, Emilio Roger y Cecilia Regalado Lobo (2015). Una definición abierta de la transdisciplinariedad: una continua conversación. Inter-Legere - Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN. Natal-RN, Nº16, jan. /jun. de 2015. p.68-92.

Cohen, Morris (1965). Razón y Naturaleza. Traducción de Eduardo Loedel, Buenos Aires-Argentina, 2 da edición, Editorial Paidós.

Colom, A. (2002). La (de)construcción del conocimiento pedagógico. Nuevas perspectivas en teorías de la educación. Barcelona, España, Editorial Paidós.

Comte, A. (1984). Curso de filosofía positiva-Discurso sobre el espíritu positivo. Traducción de José Manuel Revuelta, Barcelona, España, Editorial Orbis.

Copi, Irving (1982). Introducción a la Lógica. Traducción de Néstor Alberto Minués, Buenos Aires-Argentina, Vigésimo cuarta edición, Editorial EUDEBA.

Copi, Irving (1982). Introducción a la Lógica. Traducción de Néstor Alberto Minués, Buenos Aires-Argentina, Vigésimo cuarta edición, Editorial EUDEBA.

Cortázar, J. M. (1998). Educación Superior, Sociedad y Estado. Cuaderno de Octubre. Proyecto Transdisciplinariedad UCV. Caracas, Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.

Cortés Morató, Jordi y Antoni Martínez Riu. Diccionario de filosofía en CD-ROM. Editorial Herder S.A., Barcelona.

Cunill Grau, Nuria (1997). Repensando lo público a través de la sociedad, Caracas, Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo-CLAD, Editorial Nueva Sociedad.

D´Ambrosio, U. (2008). Etnomatemática. Eslabón entre las tradiciones y la modernidad. México, Editorial Limusa.

Damiani, Luis (2005). Epistemología y Ciencia en la Modernidad. El traslado de la racionalidad de las ciencias físico-naturales a las ciencias sociales. Caracas, Ediciones de FACES-UCV y de la Biblioteca-EBUC.

Espina, M. (2007). Complejidad, transdisciplinar y metodología de la investigación social. Utopía y praxis latinoamericana, Barcelona, Editorial Folio.
Esteva, Gustavo (1996). Diccionario del Desarrollo. Perú, Edita PROTEC, 399 pág.
Fatone, Vicente (1956). Lógica. Teoría del conocimiento. Buenos Aires-Argentina, 5ta impresión, Editorial Kapelusz.
Fernando Sellés, Juan (2015). El alcance real de las cuatro dimensiones metódicas. Madrid, Philosophica, Enciclopedia filosófica on line, Creative Commons.
Flores-Malagón, A. et al. (2002). Desafíos de la Transdisciplinariedad. Pensar/P. Bogotá, Ediciones de la Universidad Javeriana.
Follari, R. (1999). La interdisciplinariedad en la Educación Ambiental. Tópicos de la Educación Ambiental. Buenos Aires, Editorial Paidós.
Foucault, M. (1970). La arqueología del saber. Argentina, Editorial Siglo Veintiuno.
Fuller, S. (2014). Cincuenta años de Kuhn. Una historia de potencialidades no realizadas y expectativas menguantes en historia, filosofía y estudios sociales de la ciencia. Revista iberoamericana de ciencia y tecnología. Buenos Aires, vol.8 no.22.
Gadamer, Hans-Georg (1986) Destrucción y Reconstrucción. Traducción de A. Olasagasti en Verdad y método II, Salamanca, 559 págs.
Gadamer, Hans-Georg (1988) Verdad y método. Salamanca, España, 3era edición, ediciones Sígueme.
García, R. (2006). Conceptos, métodos y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria. Barcelona, España, Editorial Gedisa.
Habermas, Jürgen (1980). Dominio Técnico y Comunidad

Lingüística. Editorial Ariel. Barcelona, España.
Habermas, Jürgen (1987). La Acción Comunicativa. Tomo I. Editorial Taurus. Madrid. España.
Habermas, Jürgen (1999). Teoría y Praxis, Editorial Atalaya, Madrid.
Hargreaves, A. (2003). Profesorado, Cultura y Postmodernidad (Cambian los Tiempos Cambia el Profesorado). Madrid, Editorial Morata.
Heilbroner, Robert (1982). La formación de la sociedad económica, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, quinta reimpresión.
Hessen, Johan (1978) Teoría del Conocimiento. México, tercera edición, Editorial Mexicanos Unidos.
Hurtado de Becerra, Jacqueline (2000). Metodología de la Investigación Holística. Instituto Universitario de Tecnología Caripito-Servicios y Proyecciones para América Latina.
Husserl, Edmund (1979) Meditaciones cartesianas. Madrid, Epílogo, Ediciones Paulinas.
Jaramillo, Jaime E. (1995). Modernidad y posmodernidad en América Latina. Bogotá, Centro de Escritores de Manizales.
Jiménez, Roberto. (1977). América Latina y Ed. Mundo Desarrollado. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
Jolivet, Régis (1967). Lógica y Cosmología. Tratado de Filosofía. Buenos Aires-Argentina, Ediciones de Carlos Lohle.
Kepel, Gilles. (2001). La Yihad, Expansión y declive del islamismo. Barcelona, España. Editorial Círculo de Lectores.
Kosik, Karel (1976) Dialéctica de lo concreto. México, Editorial Grijalbo.

Kosik, Karel (1976). Dialéctica de lo concreto. México, Editorial Grijalbo.
Lanz, R. (2004). El arte de pensar sin paradigmas. Caracas, Revista Question, junio v.2, Nº2.
Lanz, R. (2005). Las palabras no son neutras. Caracas, Ediciones Monte Ávila/Cipost.
Lechner, Norbert. (2000). "Nuevas Ciudadanías". Revista Estudios Sociales, Fin de Siglo, Nro. 5.
Lévi-Strauss, Claude (2006). Antropología estructural: Mito, sociedad, humanidades. México, Ediciones Siglo XXI.
Leyte, A. (2012). El territorio de las humanidades. Madrid, Editorial Alianza.
Lomelli, M. (2007). Investigación Transdisciplinaria. Un camino para trascender la cotidianidad del aula. Maracay, Trabajo doctoral no publicado, Universidad Pedagógica Experimental Libertador.
Luengo, E. (2002). La construcción del conocer a partir del imaginario. México, Revista Razón y Palabra No. 25.
Luhmann, Niklas (1991). Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general. México, Universidad Iberoamericana / Alianza.
Marín, R. (1979). Interdisciplinariedad y Enseñanza en Equipo. Madrid, Editorial Paraninfo.
Martínez Miguélez, Miguel (2004). Ciencia y arte en la metodología cualitativa. México, Editorial Trillas.
Martínez, M. (1999). La nueva ciencia. Su desafío, lógica y método. México. Editorial Trillas.
Maturana, Humberto (1997). La realidad: ¿objetiva o construida? T. I, Fundamentos biológicos de la realidad. Barcelona-España, Ediciones Anthopos-Iteso-Universidad Iberoamericana.

Merchán, Rafael. (2002) "Participación Ciudadana". Revista Perspectiva, Bogotá, Nº 2, Pp. 44-47.
Merquior, José G. (1993). Liberalismo viejo y nuevo. Fondo de Cultura Económica, México.
Mires, Fernando (2002). Crítica de la razón científica. Caracas, Editorial Nueva Sociedad.
Morin, E. (2001). Los Siete Saberes necesarios para la Educación del Futuro. Buenos Aires, ediciones de la UNESCO- Nueva Visión.
Morin, E. (1995). Sociología. Madrid, Editorial Tecnos.
Morin, E. (1998). Una nueva civilización para el tercer milenio. Madrid, Tendencias Siglo XXI. No. 9.
Morin, E. (1999). La cabeza bien puesta: Repensar la reforma-Reformar el pensamiento. Buenos Aires, Editorial Nueva Visión.
Morin, E. (2000). La Investigación Cualitativa Etnográfica en Educación. México, Editorial Trillas. S. A.
Morin, E. (2005). Introducción al pensamiento complejo. Madrid, Editorial Gedisa.
Nagel, Thomas (1996). Una visión de ningún lugar. Traducción de Jorge Issa González. México, Fondo de Cultura Económica.
Nicolescu, Basarab (1996). La transdisciplinariedad (Manifiesto). Mónaco, Ediciones Du Rocher.
Peleteiro de Vivas, Isabel (2000). Cómo Educar e Investigar Fuera del Aula Escolar. Caracas, FEDUPEL.
Pineau, Gaston (2009). Estrategia universitaria para la transdisciplinariedad y la complejidad. México, documento de la Conferencia Dictada en el CEUArkos, Centro de Estudios Universitarios ARKOS.
Ponce, Fernando (2003). Globalización, migración y derechos humanos. Material mimeografiado, Quito.

Popper, K. (1985). La lógica de la investigación científica. Madrid, Editorial Tecnos.
Porlán, R. (1998). Constructivismo y Escuela. Sevilla, Díada Editora S.L.
Roger, E. (1998). Complejidad, cultura y solidaridad. Texto escrito en el contexto del CILPEC. Congreso Interlatino del Pensamiento Complejo. APC/UNESCO/ UCAM. Río de Janeiro. Brasil.
Ruiz Olabuénaga, J. I. (2003). Técnicas de triangulación y control de calidad en la investigación socioeducativa. España, Ediciones de la Universidad de Deusto.
Rusque, Ana María (2003). De la Diversidad a la Unidad en la Investigación cualitativa. Caracas, Editorial Vadell-Hermanos.
Savater, F. (1999). Las preguntas de la vida. Buenos Aires, Editorial Ariel.
Scruton, Roger (1999). Filosofía moderna. Traducción de Héctor Orrego, bajo la revisión de Aída Acuña, Santiago de Chile, Editorial Cuatro Vientos.
Serrano, Jorge A. (1980). Pensamiento y concepto. México, Tercera edición, editorial Trillas.
Sjoberg, Gideon y Roger Nett (1980). Metodología de la Investigación social. México, Traducción de Carlos Villegas García, bajo la supervisión técnica de Miguel Salas Sánchez, Editorial Trillas.
Sotolongo, L., C. Delgado (2006). La revolución contemporánea del saber. Hacia unas ciencias sociales de un nuevo tipo. Buenos Aires, ediciones del FLACSO.
Stiglitz, Joseph (2002). El malestar en la globalización, Madrid, Editorial Taurus.
Sunkel, Osvaldo (1987). El Futuro del Desarrollo Latinoamericano: algunos temas de reflexión en

Neoliberalismo y Políticas Económicas Alternativas. Corporación de Estudios para el Desarrollo, CORDES, Quito, Pp. 21-58.
Tamayo y Tamayo, M (2012). El proceso de investigación. México, 8va.edición, Editorial Limusa.
Tamayo, Mario (2006). Diccionario de la Investigación Científica. México, segunda Edición, Editorial Limusa.
Tedesco, J.C. (1998). Desafíos de las Reformas Educativas en América Latina. Buenos Aires, Argentina, ediciones de la UPE.
Valasco, Luisa Fernanda (2002) "Lo etno del desarrollo". Dirección: www.unimag.edu.co, Visitado: 27/04/2017; Hora: 2:00, pm.
Wallace, Walter (1976). La lógica de la ciencia en sociología. Traducción de A. Montesinos, Madrid, Editorial Alianza.
Whitney, Frederick Lamson (1976). Elementos de Investigación. Barcelona-España, cuarta edición Editorial Omega.

Índice

1.- La idea de desarrollo 13

2.- La Idea de racionalismo y acción comunicativa 29

3.- La idea de Tecnología 58

4.- La idea de nuevos saberes 60

5.- La idea transdisciplinaria en la sociedad del siglo XXI 65

6.- La idea de investigación aplicada a los fenómenos sociales 80

La edición digital de *Ideas en la sociedad del siglo XXI*
fue terminada el 12 de julio de 2018.
Sistema de Editoriales Regionales
Guanare, Venezuela

Ideas de la sociedad del siglo XXI

Para quienes hemos revizado la obra de Ramón Azócar, desde sus inicios hasta hoy, primero con La Revelación de Oanes (1998) guiado de la mano magistral de Cappelletti y la égida ireverente de Franz Lee, luego con El Nuevo Paradigma Educativo (2000) y más tarde con La Hermeneusis Transdisiciplinaria (2017) -con la presentación de Fidias Arias-, podemos afirmar que existe una madurez técnica, teórica y metodológica donde ya no destaca aquella oscuridad epistemológica que se observa en esa otrora obra de juventud que entonces nos recuerda ese discurso enrevesado, dilentante, a lo Hegel, pero que en este momento muestra una frescura donde ya no denota el novel ensayista que andaba perdido en ese universo ontoepistemológico conceptual en materia de filosofía de la ciencia. Hoy, si lo interpelamos, tal vez nos diría, con Wittgenstein, esa era mi vieja forma de pensar. Sin embargo, con Ideas en la sociedad del siglo XXI (2018) evidencia el dominio instrumental del conocimiento como parte del desarrollo intelectual del oficio epistémico que navega sobrio en el universo de los clásicos del pensamiento desde Pitágoras y Platón, pasando por Bacon, Descartes hasta Husserl, Habermas, Popper, el propio Wittgenstein, el viejo Lakatos y Morin, entre los maestros del pensamiento del siglo XX, sin dejar de abordar uno que otro de los pensadores latinoamericanos más connotados. Aquí lo encontramos tocando ideas que marcaran el devinir de esta época de cambio y este cambio de época planetaria que exige la ruptura del modelo de investigación convergente para dar paso a la investigación divergente.

Sistema de Imprentas Regionales

Portuguesa

Ramón Eduardo Azócar Añez

Guanare, Portuguesa 1968

Egresó como politólogo de la Universidad de los Andes, Mérida en 1993, siendo discípulo de Alfonso Gándara Feijoo y Fran Lee, exponentes del pensamiento neo marxista; presentó su tesis de Grado titulada "El pensamiento federalista libertario bakuniniano", bajo la dirección del anarquista Ángel Cappelletti, uno de los fundadores del movimiento libertario en Latinoamérica. Tiene un centenar de obras publicadas en diversos géneros, entre las que destacan: "La revelación de Oanes" (1998), "El nuevo paradigma educativo" (2000), "Pensamiento Complejo" (2007), "La universidad venezolana" (2011), "Anarco-terrorismo" (2012), "Metodología Líquida" (2012), entre otros. Reside en Guanare, donde ejerce la labor docente en el Programa Ciencias Sociales de la UNELLEZ-VPA, así como profesor invitado de pre y postgrado en importantes casas de estudio superior.

9 789801 442394

Gobierno Bolivariano de Venezuela | Ministerio del Poder Popular para la Cultura

1817 - 2017 ZAMORA UNIÓN CÍVICO MILITAR